PRUDENCIO

OBRAS

I

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

LUIS RIVERO GARCÍA



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 240



Asesor para la sección latina: José Javier Iso y José Luis Moralejo.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por Ana Pérez Vega.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1997.

Depósito Legal: M. 16667-1997.

ISBN 84-249-1867-3. Obra completa.
ISBN 84-249-1868-1. Tomo I.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1997.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Nota preliminar

El lector tiene entre sus manos una nueva traducción de todos los poemas de Aurelio Prudencio Clemente. Es amplia la obra que Prudencio nos ha dejado y son por ello numerosos los aspectos que merecen la consideración de aquel que se adentra en su mundo poético. Una prueba evidente de esto la tenemos en las publicaciones, cada día más numerosas, con que los investigadores tratan de aportar luz en los muchos puntos oscuros que aún quedan en la biografía y en la producción de este gran poeta. Realizar una puesta al día y discusión detallada de todas estas aportaciones es tarea que desborda los límites de una *Introducción* como ésta; sin embargo, consideré que merecía la pena que el lector contara, si no con los detalles, al menos sí con los postulados más interesantes de la crítica. A esta labor he dedicado buena parte de los últimos tiempos y el fruto de todo ello puede verse en mi monografía titulada *La poesía de Prudencio* (Huelva-Cáceres, 1996).

Esta *Introducción*, por tanto, recoge la esencia de lo que en aquel libro yo mismo expongo con más riqueza de datos

y envíos bibliográficos, con lo que espero que, a cambio, estas páginas resulten de más grata lectura. A fin de que el lector curioso sepa en todo momento dónde encontrar más detalles sobre lo que aquí se afirme, he optado por mantener para esta *Introducción* el mismo esquema de apartados empleado en aquel otro trabajo.

I. El poeta

De la persona de Aurelio Prudencio Clemente son pocos los datos que conocemos con certeza y la mejor fuente para éstos es su propia obra, fundamentalmente la *Praefatio* que la introduce. Alguna otra noticia podemos espigar en sus libros *Contra orationem Symmachi*, en la *Apotheosis* y en algunos himnos del *Peristephanon*[1].

Por los versos 24-25 de la *Praefatio* sabemos que nació el año 348, aquel en que era cónsul ordinario Flavio Salia, dato que viene confirmado por la otra única referencia de Prudencio a su niñez: cuando, en *Apoth.* 449-453, habla de Juliano el Apóstata (361-363) y lo presenta como emperador durante su infancia.

[1] Para el análisis de los aspectos biográficos e históricos de la obra prudenciana recomiendo los siguientes estudios: A. Ortega - I. Rodríguez, *Aurelio Prudencio. Obras Completas*, Madrid, 1981, págs. 3*-21* y los capítulos iniciales respectivos de I. Lana, *Due capitoli prudenziani. La biografia - La cronologia delle opere - La poetica*, Roma, 1962; M. M. van Assendelft, *Sol ecce surgit igneus. A commentary on the morning and evening hymns of Prudentius (Cathemerinon 1, 2, 5 and 6)*, Groningen, 1976; M. Malamud, *A Poetics of Transformation: Prudentius and Classical Mythology*, Ítaca-Londres, 1989; y A.-M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, Oxford, 1989 (esp. págs. 21-31).

Más debate ha provocado la fijación de su lugar de nacimiento. Durante mucho tiempo se ha venido aceptando que Prudencio era oriundo de *Caesaraugusta* (actual Zaragoza)[2] y para ello los autores se basaban en el hecho de que el poeta aplica a esta localidad o a sus gentes el adjetivo *noster* («nuestro») varias veces a lo largo del himno IV del *Peristephanon*[3], al tiempo que dedica a sus dieciocho mártires precisamente todo ese himno. Este argumento, sin embargo, pierde solidez si observamos que también a *Tarraco* (hoy Tarragona), capital de su provincia[4], aplica este adjetivo y que a tres mártires suyos va asimismo dedicado el poema VI[5]. Idéntico posesivo encontramos referido a Roma[6], porque, de hecho, Prudencio es un poeta que se siente plenamente romano. La última localidad, en fin, a la que Prudencio distingue con esta designación de «nuestra» es *Ca-*

---

[2] Ésta era por ejemplo la tesis del editor J. BERGMAN, *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, (*CSEL* 61) Viena-Leipzig, 1926, págs. IX-X, y a ella se sumaron, entre otros, M. LAVARENNE, *Prudence*, I, París, 1955, pág. V, y H. J. THOMSON, *Prudentius*, I, Londres-Cambridge, Mass., 1962 [=1949], pág. VII.

[3] Vid. *Perist.* IV 1, 63, 65, 96, 101 y 141-142.

[4] Que Prudencio era de la Tarraconense parece deducirse, además, del distanciamiento con que se refiere a otras localidades hispanas como *Augusta Emerita* (cf. *Perist.* III 6-10, 186-190, 214) o Sagunto (cf. *Perist.* IV 89 y 97-100; V 505-506). Recuérdese, en fin, su referencia (*Perist.* VI 145-147) a los tres mártires de *Tarraco* «a cuyo abrigo nos protegemos todos los pueblos de las tierras pirenaicas», alusión clara a esa área de la Península Ibérica.

[5] Vid. *Perist.* VI 143. Con todo, el propio Bergman, en la pág. IX de su edición ya reconocía que esta aplicación de *noster* sólo indicaba que el poeta se sentía de la zona de la Tarraconense. Que no es *Tarraco* la ciudad de Prudencio queda claro porque en ese mismo himno (v. 150) se refiere al mártir protagonista como *uestrum... Fructuosum* y además porque en *Perist.* II 537 dice que está separado de Roma por el Ebro, cosa que no cuadra desde *Tarraco*.

[6] Vid. *Symm.* I 36.

lagurris (actual Calahorra), y ésta parece haber sido de hecho su patria chica[7]. Por lo pronto, se trata de una localidad de la Tarraconense. Además, el *Peristephanon* se abre con un himno dedicado a dos mártires no muy conocidos pero oriundos de *Calagurris*. Por si fuera poco, el breve poema VIII de esa misma colección es una inscripción que debió de colocarse en un nuevo baptisterio de la misma población. Pero es que además, como decimos, también aplica a *Calagurris* el posesivo *noster*. El primer caso es menos llamativo por cuanto aparece en ese primer himno dedicado a dos mártires de *Calagurris*[8], aunque también hay que recordar que el grado de credibilidad de la aplicación del posesivo es inversamente proporcional a la importancia de la población. El segundo, sin embargo, resulta decisivo, porque aparece precisamente en el poema IV, aquel de glorificación de *Caesaraugusta*. En este himno, en efecto, distintas ciudades de Occidente van mostrando como en un desfile sus preciados tesoros, esto es, sus mártires, y en medio de ese catálogo Calahorra es presentada precisamente como «nuestra»: *nostra gestabit Calagurris ambos / quos ueneramur* («nuestra Calahorra llevará a los dos que veneramos»)[9].

---

[7] Para una defensa de esta tesis, ya sostenida por Lana (*Due capitoli prudenziani*, págs. 3-10), véase J.-L. Charlet, «La poésie de Prudence dans l'esthétique de son temps», *Bull. Assoc. Guill. Budé* (1986), 368-386 (esp. 368); Ortega-Rodríguez, *Prudencio*, págs. 4*-17*; Palmer, *Prudentius on the martyrs*, págs. 21-22.

[8] Cf. *Perist.* I 116: *nostro... oppido.*

[9] Aunque se trata de un argumento menor, de una sospecha más bien y aun ésta tal vez condicionada por mi concepción previa de la biografía del poeta, me da la impresión de que el hecho de que Prudencio se refiera a sí mismo en otro poema como *poetam rusticum* (*Perist.* II 574) puede apuntar, al margen de la clara convención literaria que ahí subyace, hacia la figura de un habitante de una población pequeña antes que a uno de una grande e importante.

También aboga por *Calagurris* como localidad natal del poeta el que éste afirme (*Perist.* II 537) que está separado de Roma por el «vasco Ebro», algo que no cuadra a *Caesaraugusta* y sí a *Calagurris*, ya que ésta perteneció al territorio vascón por lo menos desde el s. II a. C.[10]. Una última muestra de la importancia dada por Prudencio a *Calagurris* en su obra es que dedique el himno XI del *Peristephanon* a Valeriano, obispo de esa diócesis[11].

Respecto a la posición social de Prudencio, parece que, dado que no alude jamás a su conversión, fue hijo de cristianos y parece también que creció en el seno de una familia acomodada, como se infiere de la esmerada educación de que gozó. Sabemos, además (*Praef.* 16-18), que siguió la carrera administrativa, probablemente tras el acceso al poder de su paisano Teodosio. El propio poeta nos dice en ese pasaje que por dos veces ha llevado las riendas de nobles ciudades,

---

[10] *Vid.* G. FATÁS, «La Antigüedad cristiana en el Aragón romano», *Bol. Museo Zaragoza* 1 (1982), 177-219 (esp. 188), y cf. *Perist.* I 94.

[11] J. FONTAINE («Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 241-265 [esp. 257-262]) propone incluso que tuviera posesiones en esa zona y en ellas se consagrara a su actividad poética, como Ausonio o Paulino de Nola, aunque esta suposición aún no ha sido confirmada por datos epigráficos o arqueológicos. Hay también quien supone que en esa misma área Prudencio perteneció a alguna comunidad religiosa, aunque las pruebas con que se defiende esta suposición no me parecen hoy por hoy concluyentes: sobre este tema, *vid.* LAVARENNE, *Prudence*, I, pág. VIII; N. REBULL, *Aureli Prudenci Clement. Prefaci, Llibre d'Himnes de cada dia*, Barcelona, 1979, pág. 51; J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIe siècle*, París, 1981, págs. 156 y 181-182; J.-L. CHARLET, *La création poétique dans le «Cathemerinon» de Prudence*, París, 1982, págs. 52-53; A. YELO, «El ascetismo en la Calahorra de Prudencio», en *Calahorra. Bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de historia de Calahorra*, Madrid, 1984, págs. 273-276 (esp. 274).

aunque nada nos permite identificar estas poblaciones[12]. Coronó su carrera con un puesto en el entorno del emperador (cf. *Praef.* 19-21), tal vez el de *comes primi ordinis*, cargo que verosímilmente desempeñó en Milán[13]. Cuando, probablemente durante la última década del siglo, decidió retirarse, optó por una vida de consagración a Cristo mediante su tarea poética, labor que ha venido situándose en su tierra patria, aunque al mismo tiempo sabemos, como veremos con detalle más abajo, que por los años 401/402 Prudencio estaba en Roma. Para casar estos datos se ha venido suponiendo un viaje desde Hispania, aunque una propuesta más reciente[14] sostiene que ese viaje lo realizó nuestro poeta desde su destino en Milán, donde por ley estaría obligado a permanecer algún tiempo después de su retiro. Si Palmer está en lo cierto, se entiende desde luego mejor su parada ante la tumba de Casiano en *Forum Cornelii* (actual Ímola) cuando hacía camino a Roma (cf. *Perist.* IX 1-4), dado que *Forum Cornelii* se hallaba de hecho en la ruta entre Milán y Roma, en la vía Emilia, mientras que en el camino desde Hispania esta visita habría supuesto un desvío notable y, si bien es cierto que la visita a lugares sagrados justificaba cualquier rodeo, también lo es que la figura de Casiano no es de una importancia especial.

No sabemos ni dónde ni cuándo murió. La última referencia cierta de su vida la tenemos de nuevo en la *Praefatio* (cf. vv. 1-3), donde afirma que anda por sus 57 años, esto es

---

[12] Para las hipótesis al uso, *vid.* Van Assendelft, *Sol ecce...*, pág. 3, o Palmer, *Prudentius on the martyrs*, págs. 25-26.

[13] Para otras propuestas, *vid.* Charlet, «La poésie...», pág. 368, y Palmer, *Prudentius on the martyrs*, págs. 27-28.

[14] *Vid.* Palmer, *Prudentius on the martyrs*, págs. 29-31. Las pruebas de la presencia de Prudencio en Roma pueden verse en los poemas IX, XI, XII y XIV del *Peristephanon*.

por los años 404/405. A partir de aquí perdemos su pista y todo cuanto se le atribuye en años posteriores no pasa de la suposición.

Un último aspecto de la biografía de Prudencio que ha venido discutiéndose es si conocía o no la lengua griega. Quienes lo afirman se basan para ello ante todo en los títulos de sus poemas, aunque ni todos los títulos griegos que nos han llegado son prudencianos, como comentaremos un poco más adelante, ni esa costumbre, por lo demás de honda raigambre entre los clásicos latinos[15], demuestra necesariamente el conocimiento de dicha lengua. Frente a un segundo argumento en favor de su dominio de la lengua griega, a saber, los abundantes helenismos que salpican el latín de Prudencio, se ha objetado que en el terreno léxico éstos provenían del latín cristiano y que los helenismos sintácticos son deuda de nuestro poeta hacia Virgilio[16]. Por mi parte, no puedo aportar mucho más en esta disputa. Si acaso, debo decir que, aunque las objeciones de Rapisarda son básicamente aceptables, éstas no demuestran que Prudencio desconociera el griego. Por otro lado, tanto la posición social de Prudencio como su interés por evocar palabras griegas en su obra hablan en favor de (o al menos no desmienten) su familiaridad con esta lengua. En efecto, junto al caudal ob-

---

[15] *Vid.* K.-E. HENRIKSSON, *Griechische Büchertitel in der römischen Literatur*, Helsinki, 1956, pág. 15. Es también cierto, no obstante, que los autores latinos que siguieron esa moda eran todos duchos en lengua griega.

[16] Así, por ejemplo, C. RAPISARDA, «Prudenzio e la lingua greca», en *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, II, Catania, 1948. Una postura más inclinada a aceptar ese conocimiento puede verse en M. LAVARENNE, *Étude sur la langue du poète Prudence*, París, 1933, §§ 1261-1270, y más recientemente en R. HENKE, «Der Romanushymnus des Prudentius und die griechische Prosapassio», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 29 (1986), 59-65 (esp. pág. 59, n. 4, para discusión del estado de la cuestión).

jetivo de helenismos detectados en su latín, me da la impresión de que ciertas cantidades silábicas anómalas con que nuestro autor transcribe algunos nombres propios no latinos van encaminadas a reproducir su acentuación griega[17], detalle que —también hay que decirlo— podría ser propio de alguien deslumbrado por esa lengua precisamente debido a su escaso conocimiento de ella.

II. Los poemas de Prudencio

La colección poética de Prudencio, tal como nos ha llegado, está compuesta por nueve títulos diferentes, correspondientes a obras de distinto carácter, metro y extensión. Elemento común a todas ellas, sin embargo, es la exaltación de la figura de Cristo y de la religión católica. Algunos autores han querido ver un plan general en la ordenación de todos estos poemas, confundiendo en no pocos casos el orden editorial con el orden de composición[18]. Una segunda

[17] Para estos pasajes, véase la nota a *Ham.* 520.

[18] Pienso por ejemplo en la «Transición y ordenación» que I. Rodríguez Herrera encuentra entre cada poema: véase su *«Poeta Christianus.* Esencia y misión del poeta cristiano en la obra de Prudencio», *Helmantica* 32 (1981), 5-184 (traducción propia del original alemán, *«Poeta christianus». Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters*, Speyer, 1936), págs. 16-17, o bien Ortega - Rodríguez, *Prudencio*, págs. 22*-23*. En términos más extremos se expresó W. Ludwig («Die christliche Dichtung des Prudentius und die Transformation der klassischen Gattungen», en *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Ginebra, 1977, págs. 303-363), quien de hecho concebía el corpus de la obra prudenciana como un «superpoema» («Supergedicht»), una estructura que, basándose en la simbología de los números, constituiría una especie de basílica. Acepta esta visión C. Fabian, *Dogma und Dichtung. Untersuchungen zu Prudentius' «Apotheo-*

limitación que en este sentido ha de tenerse presente radica en el hecho de que no tenemos certeza de que la ordenación editorial general que hoy encontramos fuera la diseñada por el propio poeta: es más, dentro de la colección del *Peristephanon*, como veremos, sí tenemos constancia de que se han producido alteraciones a lo largo de los siglos.

Lo primero que encontramos es la *Praefatio*, que presenta la obra, como es su misión, y nos da las pautas para conocer lo poco que Prudencio quiere que sepamos de él, al tiempo que nos anuncia —y esto sí quiere dejárnoslo claro— su intención de consagrar a Dios su vida como poeta. Sigue una colección de doce himnos en distintos metros: el *Cathemerinon* o *Himnos Cotidianos*, dedicados a distintos momentos de la vida diaria del cristiano. Aparecen entonces los cuatro largos poemas hexamétricos: *Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia* y *Contra orationem Symmachi*, cinco si tenemos en cuenta que esta última obra consta de dos libros, conjunto en el que se ha querido ver un tríptico de postigos dobles[19]. De estas composiciones, las dos primeras se insertan en la tradición de la poesía didáctica latina, pues son tratados teológicos y doctrinales destinados a defender al Cristianismo de diversas herejías. En la *Psychomachia* sigue esa línea doctrinal aunque deriva desde lo teológico a lo moral y político. Consiste este poema en una original

---

sis», Frankfurt, 1988, págs. 35-36. Por contra CHARLET («La poésie...», pág. 370) la critica como excesiva, en lo que creo que lleva toda la razón.

[19] Así CHARLET, «La poésie...», pág. 384. A observaciones como ésta también me refería más arriba: la afirmación puede ser válida, pero en modo alguno nos dice nada sobre el acto creativo de Prudencio. Es decir, Prudencio no compuso ese número de obras para lograr esa estructura ni concibió el *Contra orationem Symmachi* en dos libros para conseguir esa simetría. En todo caso, pudo aprovechar esa virtualidad para provocar un determinado efecto estético y aun así me inclino más a creer que la ordenación obedezca a criterios de contenido, como veremos a continuación.

epopeya alegórica (la primera de Occidente) donde combaten Vicios y Virtudes personificados. Los libros *Contra orationem Symmachi* también comparten el elemento doctrinal (sobre todo el primero) y el político (sobre todo el segundo), aunque en este caso se trascienden los límites del credo cristiano para abordar el peligro amenazador de la idolatría pagana. Tras este extenso bloque hexamétrico y en correspondencia con el *Cathemerinon* encontramos a continuación otra colección polimétrica: el *Peristephanon* o *Libro de las Coronas*, catorce composiciones que comparten el tema del martirio. Para que la simetría fuera perfecta ahora debería aparecer el *Epilogus*, pero antes de éste hallamos los *Tituli Historiarum*, paráfrasis verbal de escenas de Historia Sagrada. No sabemos si Prudencio los incluyó en su edición de 404/405, porque de hecho no se trata propiamente de una obra literaria, pero el caso es que aparecen ahí porque no resulta adecuado que se sitúe ninguna obra después del *Epilogus*. Esta breve pieza, por su parte, cierra la obra insistiendo en la idea del hombre-poeta Prudencio como humilde siervo de Cristo y Dios Padre[20].

Datación de los poemas

La obra de Prudencio aporta muy pocas referencias explícitas o tan siquiera implícitas que nos permitan fechar sus composiciones o al menos vislumbrar el orden en que éstas fueron creadas. He aquí resumidamente la información con

---

[20] Además de estas obras, según Genadio (*Vir.* 13), autor de finales del s. v, Prudencio compuso otra titulada *Hexaemeron*. Es la única noticia que tenemos de esta supuesta obra, de la que ignoramos incluso si era prosa o verso (*vid.* Van Assendelft, *Sol ecce...*, págs. 5-6; M. Brożek, *«De Prudentii Praefatione carminibus praefixa»*, en W. Wimmel (ed.), *Forschungen zur Römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von K. Büchner*, Wiesbaden, 1970, pág. 31-36 [esp. 32, n. 9]).

que contamos[21]: Jerónimo afirma en el prólogo a su *De uiris illustribus* que tiene intención de abordar cuantos autores hayan tratado las *Sagradas Escrituras* y hayan publicado algo hasta el decimocuarto año del reinado de Teodosio, o lo que es lo mismo, hasta el 392, y Prudencio no aparece mencionado, luego el 392 es el *terminus post quem* para la composición de sus poemas. Es presumible (aunque sólo eso) que nuestro poeta decidiera retirarse de la vida pública después de la muerte de Teodosio (enero del 395), y de sus afirmaciones en la *Praefatio* parece desprenderse que sólo entonces consagró su vida a la tarea poética, cuando ya la vejez se le había echado encima, lo que, en términos antiguos, nos hace pensar en un hombre de unos cincuenta años (en torno al 398 por tanto). Estos últimos argumentos de la crítica, como se ve, no son en cualquier caso excesivamente fiables, dado que se basan en afirmaciones que pueden estar condicionadas por convenciones poéticas y que desde luego no tienen pretensiones de precisión histórica. Prudencio, igualmente, bien podría haber comenzado a escribir poemas en sus últimos años de ejercicio público y sólo tras su jubilación (que en definitiva no sabemos cuándo tuvo lugar) se consagró por entero a esta actividad.

En el otro extremo del arco cronológico sabemos, por detalles que enseguida pasaremos a analizar, que los libros *Contra orationem Symmachi* se compusieron por los años 402/403 y, como ya hemos dejado dicho, que la *Praefatio* se componía en los años 404/405. En esta última composición Prudencio parece mencionar todos sus poemas conoci-

[21] Véase además Van Assendelft, *Sol ecce...*, págs. 5-7; Charlet, *La création poétique...*, págs. 191-193; y algunas precisiones a Charlet en W. Evenepoel, «Some literary and liturgical problems in Prudentius' *Liber Cathemerinon*. On Jean-Louis Charlet», *Rev. Belge Philol.* 64 (1986), 79-85 (esp. 84-85).

dos salvo los *Tituli Historiarum* y el *Epilogus* (los *Tituli* por no entrar en su proyecto poético y el *Epilogus* porque no procede su mención en dicho lugar), de donde podría deducirse que por esas fechas ya estaban compuestas todas estas obras[22]. Sin embargo, como veremos al analizar la *Praefatio*, no todos los autores están de acuerdo en que en esa composición se haga referencia a *todos* los poemas que conocemos y hay quien de hecho retrasa algunos años la redacción de obras importantes.

En semejante situación puede el lector imaginar que resulta aún más difícil fijar la datación de cada composición o al menos su secuencia. Sí sabemos que el segundo libro *Contra orationem Symmachi* estaba siendo compuesto en la primavera del 402: en efecto, en los vv. 696-744 Prudencio evoca la batalla de Polentia, en la que Estilicón derrotó levemente a Alarico, y ésta tuvo lugar el 6 de abril de ese año. Sin embargo, no menciona una segunda victoria, algo más contundente, alcanzada en Verona ese mismo verano o en el 403[23]. Asimismo, y aunque se trata de un argumento menos sólido, me inclino a pensar que Prudencio en esta obra se opone a su adversario Quinto Aurelio Símaco como si éste estuviera vivo, lo que también nos lleva como muy tarde al

[22] En efecto, aunque a lo largo de la *Praefatio* en todo momento se habla de intenciones —y como tales orientadas al futuro—, parece claro que se trata de una convención literaria y que las obras a las que se alude ya estaban compuestas.

[23] Para todo este razonamiento sigo a A. Cameron, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, 1970, pág. 471. Respecto de la fecha de la batalla de Verona, algunos críticos (como el propio Cameron, págs. 181 ó 471) la fijan en julio o agosto del 402, mientras que otros la sitúan en el 403 (*vid.* Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, VIII A, 2, 2432, 31-33; A. Baldini, «Il *Contra Symmachum* di Prudenzio e la conversione del senato», *Riv. storica dell'Antichità* 17-18 (1987-1988), 115-157 [esp. 116, n. 3]).

402, año de la muerte de éste. El libro I, por su parte, debió de ser escrito justo antes que el segundo, aunque sobre este aspecto la crítica se encuentra fuertemente dividida, como veremos al abordar el contenido y estructura de esta obra.

Respecto de los demás poemas se ha dicho[24] que *Cathemerinon, Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia* y *Peristephanon* I-VII vieron la luz entre los años 398 y 400, es decir, antes del supuesto viaje a Roma desde Hispania, así como que estas obras tuvieron una edición separada anterior a dicho viaje. En realidad, ni para lo uno ni para lo otro se aducen pruebas sólidas y la investigación reciente viene por el contrario aportando argumentos que invitan a abandonar esta tesis. En efecto, dentro de la desorientación general que reina en este tema parece sin embargo claro que los himnos del *Cathemerinon* y los del *Peristephanon* fueron compuestos en distintas etapas y no precisamente en el orden en que nos han llegado. Por lo que se refiere a la primera colección, los estudios de J.-L. Charlet[25] sostienen que el grupo más antiguo, los himnos compuestos «à la manière d'Ambroise» (I y II), habría sido elaborado tras 398/399 y no mucho después el himno VI; el segundo grupo, el de la tentativa épica, incluiría en primer lugar el himno X, seguido de IV y luego VII, himnos que habrían sido compuestos tras el 401 y tal vez en el 403[26]. Los himnos «pindáricos» (III, V y XII) for-

---

[24] *Vid.* Rodríguez, «*Poeta...*», págs. 18-19, y una crítica de sus propuestas en C. Magazzù, «Rassegna di studi prudenziani (1967-1976)», *BStudLat* 7 (1977), 105-134 (esp. 114, n. 25).

[25] *La création poétique...*, pág. 191, con un cuadro-resumen en pág. 194.

[26] Una ratificación parcial de esta tesis en lo referente al himno X puede verse en Q. Cataudella, «Prudenzio e il seme di grano (Prudent. *Cathem.* X, 120 ss.)», en R. Cantalamessa & L. F. Pizzolato (eds.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milán, 1979, págs. 311-317. Por otra parte, P. Toohey («An early group of

marían un tercer grupo, correspondiente al período comprendido entre junio del 402 y el año 404[27].

Respecto del *Peristephanon* tan sólo sabemos con seguridad que los himnos IX, XI, XII y XIV fueron elaborados en Roma o a su regreso. Por lo que se refiere al poema X, creo que se trata de una obra primeriza y mis argumentos —no históricos sino basados en criterios de composición literaria— podrán verse cuando abordemos esa composición. Por último, me parece bastante probable que el himno II sea de datación temprana, ya que, aunque la acción se sitúa en Roma, Prudencio no da muestra alguna de conocer el escenario, a diferencia de lo que ocurría en los himnos que hemos datado como posteriores a su llegada a la ciudad.

Con respecto a *Apotheosis, Hamartigenia* y *Psychomachia* soy de la opinión, frente a otros críticos, de que el autor hace referencia a los tres en la *Praefatio* y que por lo tanto ya estaban escritos por aquellas fechas, aunque los detalles sobre el asunto los analizaremos al hablar del contenido de la *Praefatio*. Por lo que se refiere a los *Tituli Historiarum*, su ausencia de la *Praefatio* no tiene por qué implicar que sean posteriores (no son una obra literaria en sentido estricto y Prudencio podría no haberlos mencionado

poems in Prudentius' *Liber Cathemerinon*», *Mnemosyne* 44 (1991), 395-403) se inclina más bien por el año 401 para el himno VII, que él considera de las mismas fechas que IX y XI.

[27] Respecto de los restantes himnos sus conclusiones son menos firmes: del VIII Charlet sólo se atreve a decir que es posterior a I y II y anterior a XII; del XI cree que debe acercarse al primer grupo por su fidelidad a la estrofa ambrosiana en que aquellos estaban escritos, argumento más débil si se tiene en cuenta que el himno XII, el último según él, también comparte este esquema métrico; respecto del himno IX, cree que se aproxima al tercer grupo por el abigarramiento de sus tonos, aunque este argumento tampoco es hoy por hoy decisivo.

por ello), aunque tampoco es descartable esta posibilidad[28]. Respecto del *Epilogus*, en fin, tampoco tenemos argumentos seguros para fecharlo, pero parece razonable que fuera compuesto al tiempo que su correlato: la *Praefatio*, en el momento en que Prudencio preparaba su gran edición.

Títulos de los poemas

Los dos libros *Contra orationem Symmachi* son el único poema prudenciano que no se nos ha transmitido con título griego. Ahora bien, no todos esos títulos griegos que nos han llegado son debidos a Prudencio, como con poco éxito advirtió hace ya tiempo J. Bergman[29].

Por el ya mencionado pasaje de Genadio podemos ratificar como prudencianos los títulos *Apotheosis*, *Psychomachia* y *Hamartigenia*. Dice así Genadio (*Vir.* 13) refiriéndose a nuestro poeta: «*Conposuit et libellos, quos Graeca appellatione praetitulauit* AΠѠTHEOSIS ΠSYCHOMACHIA AMARTIGENIA, *id est, De diuinitate, De conpugnantia animi, De origine peccatorum*» («Compuso también unos tratados que tituló, con nombre griego, A. Ps. Ham., es decir, Sobre la divinidad, Sobre el combate del espíritu, Sobre el origen de los pecados»)[30].

---

[28] Ya apuntada por M. Brożek, «*Ad Prudentii Praefationem interpretandam*», *Eos* 57 (1967-68), 149-156 (esp. 155).

[29] *De codicum Prudentianorum generibus et virtute*, en *Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien*, 157, Abh. 5, Viena, 1908, págs. 35-36.

[30] Véase M. Brożek, «*De librorum Prudentii inscriptionibus Graecis*», *Eos* 71 (1983), 191-197. Se trata, como hemos visto, de una costumbre arraigada en época antigua y aun renovada entre contemporáneos de Prudencio como Ausonio y Claudiano, pero que se vio además favorecida entre los autores cristianos por la vinculación de estos círculos al griego en sus primeros tiempos (*vid.* Henriksson, *Griechische Büchertitel...*, págs. 7 y 15).

Del título de la *Apotheosis* se ha dicho que con él Prudencio está distorsionando el significado del término al aplicarlo a la «divinidad» de Cristo —como traduce Genadio—, cuando éste propiamente vierte el lat. *consecratio*, esto es «divinización». En realidad, como hace ya muchos años indicó Isidoro Rodríguez, no existe tal distorsión, dado que con este título Prudencio se refiere más bien a la divinización del hombre mediante la encarnación del Verbo[31]. No ofrece problemas, por contra, el término *hamartigenia*, forjado a partir de modelos griegos como *kalligéneia*, *theogonía* o *psychogonía*.

En el caso de la *Psychomachia*[32] se ha discutido si se trata de un compuesto con valor objetivo, esto es, si alude al *combate por el alma* librado por Virtudes y Vicios, o si por el contrario su sentido es subjetivo, es decir, si se trata del *combate del alma*, aquel disputado por el alma en defensa de la virtud y de la fe. Pues bien, la morfología no aporta en este caso argumentos decisivos, pues podrían aducirse paralelos tanto de uno como de otro valor[33]. Sin embargo, es el propio Prudencio quien deja claro el valor subjetivo[34] en dos

---

[31] *Vid.* Brożek, «*De librorum...*», págs. 196-197; Rodríguez, «*Poeta...*», pág. 16; Fabian, *Dogma und Dichtung...*, págs. 175-188.

[32] Este vocablo aparece ya en Polibio, I 59, 6, con el significado de «combate desesperado» (cf. *psychomachéō*, «luchar desesperadamente, hasta el último aliento»).

[33] Para una discusión del tema, véase K. R. Haworth, *Deified Virtues, demonic Vices and descriptive Allegory in Prudentius' Psychomachia*, Amsterdam, 1980, págs. 116-122 y esp. pág. 117, aunque no comparto en absoluto su propuesta de interpretar *Psychomachia* como el «Combate de los Vicios».

[34] También lo ve así Ch. Gnilka, *Studien zur Psychomachie des Prudentius*, Wiesbaden, 1963, págs. 19-26. Opiniones distintas pueden verse en Lavarenne, *Prudence*, III, pág. 8; R. Argenio, «La *Psychomachia* di Prudenzio», *Riv. Studi Class.* 8 (1960), 267-280; S. G. Nugent, *Allegory and Poetics. The Structure and Imagery of Prudentius' «Psychomachia»*,

pasajes de la obra, respectivamente cuando pide inspiración a Cristo para desarrollar el poema (vv. 5-6) y cuando le agradece dicha inspiración (vv. 891-892). Pero es que además hay otro argumento que prueba este valor subjetivo: en la *praefatio* particular a la *Psychomachia* Prudencio desarrolla (vv. 15-49) un episodio bíblico con el que pretende simbolizar el contenido entero de la obra. Se trata concretamente de aquel (*Génesis* 14.12-14) en que Abraham acude a socorrer a Lot ayudado por 318 sirvientes, lo libera de los «feroces reyes» y a cambio recibe como premio un hijo de su esposa Sara, ya anciana. En la última parte de esta *praefatio* (vv. 50-68) el poeta resuelve las claves de su alegoría: Abraham es el alma y salva a Lot, el cuerpo, de los reyes feroces y ambiciosos que son los Vicios, y por ello recibe la semilla de Cristo[35]. Queda claro, pues, que de nuevo se está hablando de *la lucha que libra el alma*, ayudada por sus sirvientas, las Virtudes[36].

Pasando a otra obra, en el caso del *Prefacio* general unos códices dan la forma latina *Praefatio* mientras que otros recogen el título griego *Prooemium* y aun otros no le dan título alguno. De la forma griega Brożek opina que pro-

Frankfurt-Berna-Nueva York, 1985, pág. 21; E. Rapisarda, *Prudenzio. Psychomachia*, Catania, 1962, págs. 14-16.

[35] Para más detalles, *vid.* nuestra nota al v. 22 de la mencionada *praefatio*.

[36] Aunque se trata de un argumento menor, también conviene recordar que varios de los autores posteriores que mencionan esta obra parecen entender el título con este valor. Así, véase por ejemplo el siguiente pasaje del obispo vienense Avito (*De consolatoria laude castitatis* [= *Poem.* lib. VI]: *PL* 59, cols. 375-376): «*Has virtutes opes, haec sic solatia belli / describens, mentis varias cum corpore pugnas / prudenti quondam cecinit Prudentius ore*» («... con boca prudente cantó en otro tiempo Prudencio las variadas luchas de la mente [esto es, el alma] con el cuerpo»).

cede de la noticia de Genadio[37], lo que para este mismo estudioso no implica que el título originario fuera el latino: en su opinión ambos son posteriores a Prudencio y el griego el más tardío de los dos.

Al *Cathemerinon* Genadio lo llamó *hymnorum [sc. librum]* («[libro] de himnos»), por lo que parece que el título tampoco es debido a Prudencio. De hecho, su documentación más antigua está en la *subscriptio* o cierre del códice *B* (s. VI)[38], aunque en la mayoría de los manuscritos figura sin título. Parece, pues, que algún copista o lector de la obra introdujo ese nombre en *B* y de ahí se insertó en la tradición textual de esta colección.

Tampoco parece prudenciano el título *Peristephanon*, si nos atenemos a las palabras con que Genadio alude a él: *«Fecit et in laudem martyrum sub aliquorum nominibus invitatorium ad martyrium librum unum»* («compuso además en honor de los mártires, bajo los nombres de algunos de ellos, un libro de invitación al martirio»). El códice más antiguo de la obra de Prudencio, *A*, no da ningún título global a la colección sino que se limita a llamar *hymnus* o *passio* a cada composición particular[39]. De nuevo el primer testimonio lo aporta *B* y concretamente figura en la *subscriptio* del

---

[37] *Vid.* BROŻEK, *«De librorum...»*, págs. 193-194. No cree este autor que sea casual el que en dos de los códices que tienen esta lectura *(NE)* aparezca una *vita Gennadiana* antes de esta composición. Tampoco considera prudenciano el título de *praefatio* que se da a los prefacios particulares de los poemas hexamétricos.

[38] Sin embargo, es bastante probable que apareciera también en su *inscriptio*, pero ésta no nos ha llegado, pues este códice tan sólo recoge esta obra a partir de VII 148. Para este título, *vid.* BROŻEK, *«De librorum...»*, pág. 195.

[39] Recuérdese, no obstante, que este códice se interrumpe en V 143, por lo que desconocemos el contenido de su *subscriptio*. Para este título, *vid.* BROŻEK, *«De librorum...»*, págs. 195-196.

Romanus (*Perist.* X)[40]. A partir de ahí se generaliza en algunos códices del s. IX.

Respecto de los *Tituli Historiarum* (lit. «Rótulos de [las] Historias»), ésta es la denominación más generalizada en los manuscritos[41]. Menos digno de credibilidad es su título griego: *Dittochaeum* (de διττός - ὀχή, «doble alimento»[42]), que seguramente procede de la referencia de Genadio: *«Prudentius... conposuit Dirocheum de toto ueteri et nouo testamento»* («Prudencio... compuso el *Diroqueo* sobre la totalidad del Antiguo y Nuevo Testamento»). Particularmente, me parece bastante sensato pensar, tal como Pillinger apunta tímidamente, que esta obra, dado que fue compuesta no como fin en sí misma y sí en cambio para servir de complemento a una obra plástica, debió de carecer desde un principio de un título propio[43].

En el caso del *Epilogus*, sépase que Genadio ni siquiera lo menciona. Ese nombre parece obedecer a la posición del poema en el conjunto de la obra[44]. Tiene, además, mayor presencia en la tradición textual el título *De opusculis suis [Prudentius]* («[Prudencio] acerca de sus propias composiciones»).

---

[40] En ese códice esta obra precede a los demás himnos (*vid.* M. P. CUNNINGHAM, *A. Prudentii C. Carmina*, Turnhout, 1966, § 14).

[41] *Vid.* a este respecto R. PILLINGER, *Die Tituli Historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des Prudentius. Versuch eines philologisch-archaeologischen Kommentars*, Viena, 1980, págs. 9-10; BROŻEK, «*De librorum...*», págs. 191-193.

[42] Para otras propuestas en la interpretación de este segundo título, *vid.* PILLINGER, *Die Tituli Historiarum...*, pág. 10.

[43] *Vid.* PILLINGER, *Die Tituli Historiarum...*, pág. 10. Por los mismos motivos tampoco cree esta autora (*ibid.*, págs. 10-11) en la autenticidad de los títulos que encabezan cada escena.

[44] *Vid.* BROŻEK, «*De librorum...*», pág. 196.

Nos queda, por último, la única obra sin título griego. De ella encontramos una forma breve: *Contra Symmachum* («Contra Símaco»), aceptada por buen número de editores, y otra algo más precisa: *Contra orationem Symmachi* («Contra el discurso de Símaco»). La segunda casa mejor con el tono de respeto que Prudencio muestra en todo momento hacia la persona de Símaco (la forma breve es abiertamente hostil) y además es evidente que la primera es más susceptible de haberse originado por abreviación de la segunda (por comodidad del copista) que ésta por desarrollo de aquélla[45].

Contenido y estructura de los poemas

Praefatio («Prefacio»)

Como venimos viendo, a pesar de su brevedad la *Praefatio* es una pieza fundamental para comprender la vida y la obra de Prudencio[46]. Compuesta en 404 ó 405, se abre con un rápido repaso a la biografía completa del autor (vv. 1-27) y a continuación (vv. 28-30) éste se plantea si su vida de veras tiene algún sentido, si ha velado suficientemente (vv. 31-33) por la salvación de su alma. Es entonces cuando el hombre se hace poeta y decide consagrarse a esa tarea como único medio que le queda para ganar la vida eterna (vv. 34-36), aspecto éste fundamental en la poética de Prudencio y otros autores cristianos. A continuación (vv. 37-42) vienen aquellas dos estrofas en que el poeta alude a las obras con

---

[45] Para una opinión distinta, *vid. app. crit.* de CUNNINGHAM, *Prudentii Carmina*, pág. 182.

[46] Respecto de su estructura métrica, el poema consta de estrofas formadas por un gliconio más un asclepiadeo menor más un asclepiadeo mayor: esto es, versos líricos clásicos pero en una combinación inventada por Prudencio.

que piensa celebrar a Dios, pasaje que se abre (vv. 37-38) con una referencia al *Cathemerinon* como canto cotidiano. Sigue un verso que ha provocado no poca discusión. Dice así (v. 39): *pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem* («luche [mi alma pecadora] contra los herejes, la fe católica extienda»). En él entiendo, con otros autores, que subyace una alusión a *Apotheosis, Hamartigenia* y *Psychomachia*, frente a quienes excluyen esta última obra y frente a quienes ven tan sólo una referencia al primero de los tres poemas. De la exclusión de *Hamartigenia* poco hay que decir, porque parece obvio que una obra dedicada a luchar contra la herejía y a asentar el dogma católico puede estar evidentemente mencionada en ese verso. De la exclusión de *Psychomachia*, por su parte, creo que cabe observar que en esa obra la presencia del elemento herético y de su freno dogmático es mayor de lo que tradicionalmente se ha venido considerando, como analizaremos al hablar de ella, y me da la impresión de que esta exclusión ha sido la lógica consecuencia de la mala interpretación que de ella se ha hecho[47]. Los dos siguientes versos (40-41) son una alusión al *Contra orationem Symmachi* y a continuación otro verso recoge el tono del *Peristephanon* como canto dedicado a los mártires, con una referencia a los apóstoles que posiblemente trate de evocar en concreto el poema XII de esa colección.

Como ya hemos observado anteriormente, de este catálogo están ausentes los *Tituli Historiarum*, que, aun en el

---

[47] Defienden la exclusión p. ej. O. Höfer, *De Prudentii poetae Psychomachia et carminum chronologia*, Marburgo, 1895, pág. 59; Bergman, *Prudentii Carmina* (*CSEL* 61), pág. xiii; R. Argenio, «La *Psychomachia* di Prudenzio», *Riv. Studi Class.* 8 (1960), 267-280; D. Shanzer, «Allegory and Reality: *Spes, Victoria* and the Date of Prudentius' *Psychomachia*», *Illinois Class. Stud.* 14 (1989), 347-363.

caso de que ya estuvieran compuestos por estas fechas, no entraban en el plan poético de Prudencio para esta edición. Tampoco aparece el *Epilogus*, porque éste, como la misma *Praefatio*, sólo tiene sentido como instrumento editorial, no como parte del plan poético-vital de Prudencio.

Una última estrofa (vv. 43-45) da expresión al deseo del poeta de alcanzar el cielo mediante sus versos.

Cathemerinon («Himnos Cotidianos»)

Son doce himnos cuya temática versa sobre distintos momentos de la vida cotidiana del cristiano[48]. Según unos autores, estas composiciones tenían como fin el rezo privado o como mucho el de los allegados al poeta[49]; según otros, se trata de obras estrictamente literarias[50]. Lo que en cualquier caso sí parece claro es que no fueron concebidos con finalidad litúrgica sino como meditación sobre la liturgia[51].

A pesar de que, como ya ha quedado señalado, Prudencio seguramente fue componiendo estas piezas en diferentes momentos, resulta evidente que desde un principio comprendió la potencialidad poética de una colección de himnos para la vida cotidiana del cristiano y el resultado da muestras claras de esa unidad de organización. Lo primero que llama la atención, como rasgo externo, es la disposición métrica

---

[48] Para su deuda con Ambrosio, *vid.* CHARLET, «La poésie...», pág. 371; FONTAINE, *Naissance...*, págs. 178-179.

[49] Véase por ejemplo REBULL, *Prudenci. Prefaci...*, págs. 7-8, y YELO, «El ascetismo...», pág. 274.

[50] Así W. EVENEPOEL, *Studies in the Liber Cathemerinon of Aurelius Prudentius Clemens*, Bruselas, 1979, pág. 162.

[51] *Vid.* J.-L. CHARLET, «Prière et poésie. La sanctification du temps dans le *Cathemerinon* de Prudence», en *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècles. Paris, 9-12 mars 1981*, París, 1984, págs. 391-397 (esp. 392-393), y FONTAINE, *Naissance...*, págs. 156 y 180-181.

de los poemas, que reflejan una estructura concéntrica en la que además tal vez podríamos ver una progresión —desde los extremos al centro— que arranca desde el modelo de Ambrosio y va retrocediendo en el tiempo hasta acabar en los modelos métricos de Horacio y Séneca[52].

En el plano del contenido, son obvios los emparejamientos de la mayoría de estos poemas: la mañana (I-II); la comida (III-IV); el fin de la jornada (V-VI); el ayuno (VII-VIII); fiestas concretas de la vida de Cristo (XI-XII). Como se ve, quedan excluidos los himnos IX-X, que sí tienen en común (aunque no en exclusiva) el tema de la muerte y la resurrección. Parece evidente, en cualquier caso, que debió de ser precisamente este rasgo distintivo (el de no ir emparejados, digo) el que hizo que se editaran consecutivamente. Sin dejar este nivel del contenido, es también palmaria la división del conjunto en dos bloques de seis piezas cada uno: el primero sería más unitario y en él hallamos una progresión horaria que va desde antes del alba hasta la hora de acostarse. Es decir, se trataría del conjunto más propiamente «cotidiano» de la colección. El segundo bloque no abandona el tono cotidiano por cuanto sus composiciones siguen estando destinadas a momentos concretos de la vida del cristiano, aunque éstos no tengan una periodicidad diaria. En definitiva, lo que, como veremos, da cohesión a todos estos himnos es la exaltación de la importancia que la llegada de Cristo tuvo para la Historia de la Humanidad y la necesidad que el cristiano tiene de no olvidar este hecho en cada momento de su vida.

Desde el punto de vista de su estructura, estos himnos se construyen casi siempre en torno a un episodio (normalmente propuesto como *exemplum*) que, no hay que decirlo, siem-

---

[52] *Vid.* FONTAINE, *Naissance...*, pág. 185.

pre procede de la *Biblia*[53]. De hecho, en todos ellos pueden distinguirse a grandes rasgos tres momentos básicos: 1.º, un planteamiento y primer desarrollo del motivo concreto del himno, salpicado por lo general de consideraciones de tono didáctico-moral; 2.º, el *exemplum* que ratifica lo que se viene diciendo; 3.º, unas conclusiones o cierre del poema, con vuelta a los elementos de la primera parte y, también por lo general, con una exaltación de la figura de Cristo y de su importancia respecto del tema tratado. Veamos la plasmación de este esquema en cada himno.

En el poema I, el *Himno para cuando canta el gallo*, el motivo temático es la contraposición moral entre el reino de las tinieblas y el reino de la luz[54]. El planteamiento de este tema abarca los vv. 1-48 y en ellos se equiparan las figuras del gallo y de Cristo, del sueño y la muerte y de la noche y el pecado. Aparece entonces el *exemplum*: en este caso Prudencio toma la figura de Pedro, que pecó durante la noche para después arrepentirse al canto del gallo (vv. 49-64). Viene entonces la aplicación didáctica del ejemplo (vv. 65-72): el poeta explica a partir de éste la creencia cristiana de

---

[53] *Vid.* VAN ASSENDELFT, *Sol ecce...*, pág. 28, o, de la misma autora, «A poet's mosaic. Some remarks on the composition of the hymns of Prudentius», en E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia patristica, XV: Papers presented to the 7th International conference on patristic studies held in Oxford 1975*, I, Berlín, 1984, págs. 112-116 (esp. 113-114).

[54] Obsérvese que Prudencio arranca con el mismo motivo y esquema métrico (dímetro yámbico en estrofas de a cuatro) que Ambrosio había elegido para su primer himno. Para un estudio de la composición, *vid.* M. FUHRMANN, «*Ad Galli Cantum.* Ein Hymnus des Prudenz als Paradigma christlicher Dichtung», *Der altsprachl. Unterricht* 14 (1971), 82-106 (esp. págs. 95-103); W. FAUTH, «Der Morgenhymnus Aeterne rerum conditor des Ambrosius und Prudentius Cath. 1 (Ad galli cantum). Eine synkritische Betrachtung mit dem Blick auf vergleichbare Passagen der frühchristlichen Hymnodie», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 27-28 (1984-1985), 97-115.

que la resurrección de Jesús tuvo lugar a esa hora. El bloque final consta de dos exhortaciones separadas por una reflexión moral: con la primera exhortación el poeta insta a los elementos del mal para que queden dormidos y al espíritu para que vele (vv. 73-88). Su reflexión es: vivir preocupado por las cosas del siglo es como vivir dormido (vv. 89-96). Concluye el poeta instando a Cristo para que rompa los lazos de la noche y destruya el pecado con su luz (vv. 97-100).

El segundo himno, el *Himno matutino*, comparte con el precedente tanto el esquema métrico como el simbolismo de la luz y la oscuridad[55]. La primera parte abarca los vv. 1-72 y su contenido podría resumirse en el siguiente enunciado: la noche y sus agentes deben estar lejos del alma del cristiano, que ha de consagrar su vida al trabajo y la oración y canto a Cristo. A continuación (vv. 73-84) encontramos el *exemplum*, que en este caso no es sino la lucha de Jacob durante la noche, y a este ejemplo sigue, naturalmente, el desarrollo didáctico (vv. 85-92). La tercera parte del poema (vv. 93-112) vuelve al tono de la primera: elogio de la luz y maldición de las tinieblas; o, traducido en términos morales, exhortación a una vida casta y sin reproche.

El mismo esquema tripartito hallamos en el poema III, el *Himno para antes de la comida*. En el planteamiento (vv. 1-95) Prudencio procede a una exaltación de Cristo[56] en tanto que necesario para el apetito del cristiano, como la

---

[55] *Vid.* Van Assendelft, *Sol ecce...*, págs. 23-24; Charlet, *La création poétique...*, págs. 25-27 y 94-96.

[56] Para la estrofa de apertura, *vid.* nuestra nota al v. 1 y W. Evenepoel, «Prudentius' *Hymnus ante cibum* (*Cath.* 3)», *Maia* 35 (1983), 125-135 (esp. 126, n. 4). Respecto de la estructura métrica, se trata de estrofas pentásticas de trímetros dactílicos hipercatalécticos: es decir, un verso postclásico con una combinación hasta entonces desconocida.

Trinidad lo es para su vida. A continuación el autor se presenta como comensal a lo divino y como poeta cristiano, para lo cual desarrolla una *recusatio* de la poesía pagana. Sigue una exaltación de los dones otorgados por el Creador a los hombres así como un elogio del vegetarianismo[57]. Vuelve aquí Prudencio sobre la nobleza e importancia de la tarea del poeta de Cristo. Llega entonces el *exemplum* bíblico (vv. 96-135), que consiste en una narración de la creación del hombre, de su vida en el Paraíso[58] y del pecado original. La última parte (vv. 136-205) aporta la esperanza perdida tras la evocación del pecado original: Cristo es la esperanza de la Humanidad; mediante una adecuada alimentación Cristo debe apartar al Demonio del hombre: éste ya sucumbió una vez, pero ahora podrá salvar su alma y su cuerpo en la vida eterna[59].

En el poema IV, el *Himno para después de la comida*, la parte introductoria (vv. 1-36) se presenta como acción de gracias y alabanza de la Trinidad[60] tras las comidas y a éstas

[57] *Vid.* J.-L. Charlet, «Culture et imagination créatrice chez Prudence: (à partir de *Cath.* III, 40 à 80)», en *De Tertullien aux Mozarabes: mélanges offerts à Jacques Fontaine, membre de l'Institut, à l'occasion de son 70e anniversaire par ses élèves, amis et collègues*, París, 1992, págs. 445-455.

[58] Para la descripción de éste, *vid.* J. Fontaine, «Trois variations de Prudence sur le thème du Paradis», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 488-507 (esp. 491-494). Véase además Evenepoel, «Prudentius' *Hymnus ante cibum...*», págs. 130-131.

[59] Para este tema de la resurrección, *vid.* K. Thraede, «'Auferstehung der Toten' im Hymnus ante cibum des Prudentius (Cath. 3,186/205)», en *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, Münster, 1982, págs. 68-78 (esp. 71-78); V. Buchheit, «*Resurrectio carnis* bei Prudentius», *Vigiliae Christianae* 40 (1986), 261-285.

[60] Puede que no sea casual, como ya señaló E. Ebert (*Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, Leipzig, 1889², pág. 256), el que para un himno a la Trinidad se haya elegido una estrofa

sigue un elogio del espíritu limpio y libre de la crápula y la gula. A partir de la ambivalencia creada por la evocación del alimento físico y el anímico, Prudencio recuerda el *exemplum* de Daniel, que también recibió análogo nutrimento; al igual que hizo aquél, nos dice el poeta, también nosotros debemos agradecer a Dios nuestro sustento (vv. 37-75). Tras este segundo bloque vienen las conclusiones de orden moral (vv. 76-102). Éstas, no obstante, rozan en un principio el ámbito político, cuando Prudencio dice que los cristianos de su época también están rodeados de fieras. El siguiente apartado es el más propiamente moral: en él el poeta viene a decir que el buen cristiano debe ambicionar la gracia y así alcanzará el alimento de los justos. Una vez asimilada la palabra de las *Escrituras* (esto es, una vez comprendido el dogma correcto), prosigue Prudencio, los cristianos podrán hacer frente a todos los males del siglo, donde de nuevo aflora un ligero toque político, una alusión indirecta al peligro de los dogmas erróneos, posible evocación de la herejía y la idolatría.

El poema V continúa la secuencia horaria de los cuatro anteriores, pues se trata del *Himno para cuando se enciende la lámpara*[61]. Como puede observarse, comparte con los dos primeros la simbología de la luz, aunque en este caso es la luz artificial la que atrae la atención del poeta. Al igual que en los dos primeros y particularmente en el número I, la parte inicial de este himno (vv. 1-28) insiste en la idea de

---

trística, de endecasílabos falecios concretamente (agrupación, por cierto, también inventada por Prudencio), como tampoco debe de ser fruto del azar el que volvamos a encontrar este esquema en *Perist.* VI, dedicado a *tres* mártires.

[61] Está compuesto en estrofas de cuatro asclepiadeos menores. Para estudios específicos de este himno, véase el apartado correspondiente de nuestra *Bibliografía*.

Cristo como portador de la luz. El *exemplum* que Prudencio recrea en este caso es doble: partiendo de la llama sobre la zarza contemplada por Moisés (como ratificación del carácter divino de la luz) se demora en la figura de éste y en otro de los episodios preferidos del poeta: el paso del Mar Rojo (vv. 29-80). La tercera parte de la composición (vv. 81-164) se abre con una exaltación de la figura de Cristo y de su patronazgo sobre el género humano, pues también hoy, viene a decir Prudencio, Dios nos protege como a los israelitas de antaño. Como el más bello de estos dones, el poeta exalta a continuación el Paraíso prometido y compensa esta visión positiva con una descripción del Infierno, destino de aquellos que no actúen correctamente. Se cierra el poema con un elogio del don de la luz artificial y con la equiparación de ésta con Dios[62].

Cierra la jornada el poema VI o *Himno para antes del sueño*. Tras dos estrofas[63] introductorias de invocación a la Trinidad se plantea el tema del himno: un elogio del sueño como descanso a las fatigas cotidianas (vv. 1-24)[64]. Después de realizar (vv. 25-56)[65] una descripción de la actividad mental durante el sueño —guiada, claro está, por Cristo—, Prudencio pasa a evocar los sueños de José (vv. 57-76) y Juan el Evangelista (77-116). A este toque bíblico si-

[62] Para los problemas textuales de la última estrofa, véase nuestra nota correspondiente.

[63] Se trata de estrofas de cuatro dímetros yámbicos catalécticos: de nuevo (como en el poema III) versos postclásicos con una agrupación ideada por Prudencio. Para un análisis del himno puede verse W. Evenepoel, «Explanatory and literary notes on Prudentius' *Hymnus ante somnum*», *Rev. Belge Philol.* 56 (1978), 55-70.

[64] Para los ecos clásicos de estos versos, *vid.* las notas a nuestra traducción.

[65] Para el fondo clásico de estos versos, véase asimismo nuestra nota al v. 36.

gue una advertencia del poeta en el sentido de que sólo sus muchas faltas impiden al hombre aspirar a las visiones de los santos (vv. 117-124). Cierra el poema un motivo que ya hemos visto: la expulsión de los elementos negativos (vv. 137-152). Para ello, ningún instrumento mejor que la cruz (aquí manifestada en el acto de persignarse) en tanto que símbolo de Cristo, auténtico salvador de la Humanidad.

Tras los himnos propiamente cotidianos aparece una composición dedicada a una actividad habitual entre los cristianos: es el poema VII o *Himno de los que ayunan*, pieza de marcado tono didáctico[66]. Después de un planteamiento (vv. 1-25), subdividido en una invocación a Cristo para que presida el ayuno y un elogio de los saludables efectos de éste sobre el cuerpo y la mente, el poeta pasa a ratificar estas afirmaciones mediante distintos *exempla* bíblicos (vv. 26-195): el ayuno de Elías, el de Moisés, el de Juan el Bautista, a quien se dedica mayor atención, el episodio de Jonás que concluye con el ayuno público de los ninivitas, también relatado por extenso, cerrando la serie el ayuno del propio Cristo. Tan importante es en este himno la sección bíblica que es precisamente la aplicación didáctica de estos episodios la que da cierre al poema (vv. 196-220): Prudencio, en efecto, concluye con una exhortación a seguir el ejemplo del ayuno de Cristo como medio para triunfar sobre el pecado. El poeta añade, no obstante, una referencia a la limosna como necesario complemento moral de ese ayuno, referencia que, como puede observarse, desentona no poco del discurrir precedente y aparece de modo forzado en este poema[67].

---

[66] Su esquema métrico, compartido con *Perist.* X, es una estrofa pentástica de trímetros yámbicos, agrupación que también debemos a la inventiva de Prudencio.

[67] Para este asunto, *vid.* nuestra nota al v. 210.

Complemento y continuación del anterior es el poema VIII o *Himno para después del ayuno*[68]. El planteamiento (vv. 1-20) recuerda el himno VII por hacer alusión al ayuno de Cristo y comparte asimismo con el III la situación, ya que ambos versan sobre el momento de la comida como don divino. Sin embargo, a diferencia del resto de las composiciones de la colección, este himno (el más breve de todos) carece de episodio bíblico central y su lugar lo ocupan consideraciones morales como las que habitualmente hemos visto en las partes iniciales de cada himno[69]. En este caso el poeta insta a sus congéneres a no hacer alarde del propio ayuno en la idea de que Dios sabe ver en el interior del hombre (vv. 21-48). La tercera (o segunda) parte del poema (vv. 49-80) discurre entre consideraciones sobre la magnitud del don de la salvación, don que ni las plegarias ni el ayuno (limitado, además, por la propia resistencia del cuerpo) pueden compensar. Como conclusión de lo anterior dice Prudencio: extienda cada cual su ayuno hasta donde pueda y no olvide encomendarse siempre a Dios a la hora de comer. El poeta termina solicitando a Dios que haga saludable el alimento tanto para el cuerpo como para el alma.

El poema IX o *Himno para todas las horas* es en realidad una oda triunfal a Cristo y este tono viene apoyado además por el verso elegido[70]. La primera estrofa resume todo

---

[68] Está compuesto en estrofas sáficas, como *Perist.* IV.

[69] También podría pensarse, naturalmente, que el poema tan sólo tiene dos partes y que aún nos hallamos en la primera. Por otra parte, me pregunto si tanto esta anomalía estructural como su relativa brevedad como, en fin, su dependencia temática con respecto al anterior no podrían tal vez ser interpretadas en el sentido de que este poema fue elaborado después del himno VII y precisamente como complemento de aquél.

[70] El septenario trocaico, habitual en los desfiles de los triunfos militares. Su agrupación en estrofas de tres versos, que volvemos a ver en *Perist.* I, es una innovación, aunque parece que Prudencio pudo tomarla de

el planteamiento del poema: cantar las insignes gestas de Cristo y convertir su figura en el centro y objeto de su poesía. Para demostrar la grandeza divina de Cristo el poeta recurre a la antigua profecía que lo anunció así como al testimonio histórico, que en este caso está constituido, naturalmente, por los acontecimientos milagrosos que jalonaron su vida. Cierra este primer bloque (vv. 1-27) con una invitación a la alabanza universal de Dios. Sin embargo, los versos precedentes han enumerado esos hechos de forma telegráfica. El bloque central (vv. 28-105)[71] desarrolla con detalle todas estas escenas, si bien reserva casi la mitad de su extensión al episodio de la muerte y resurrección de Cristo, tema central en la colección del *Cathemerinon* (sobre todo en su recta final) y anticipo de la base misma de la *Apotheosis*. Cierra el poema (vv. 106-114) una invocación a Cristo como juez de los muertos y rey de los vivos al que han de cantar todos los hombres y elementos del mundo.

Si la muerte y resurrección de Cristo ocupaban un lugar notable en la composición anterior, en el *Himno para las exequias de un difunto* (*Cath.* X) este tema se aborda en su faceta humana[72]. La introducción (vv. 1-68) y, en general, todo el himno versa sobre la dualidad —corporal y espiri-

---

Hilario de Poitiers (*vid.* CHARLET, *La création poétique...*, págs. 38-39). De Prudencio, a su vez, parece que tomó este esquema métrico Venancio Fortunato, como analizó S. MARINER: «Prudencio y Venancio Fortunato: influencia de un metro», *Helmantica* 26 (1975), 333-340.

[71] Como puede verse, en este caso los episodios bíblicos no constituyen un *excursus*, dado que el propio tema del himno es de por sí bíblico (situación semejante volveremos a encontrar en los dos últimos himnos). Sin embargo, estructuralmente ocupan la misma posición y cumplen un mismo cometido.

[72] Este himno está compuesto en estrofas de cuatro dímetros anapésticos catalécticos o «paremíacos», esquema en el que la agrupación estrófica vuelve a ser invención de Prudencio.

tual— de la naturaleza humana y sobre la vía que tenemos para la salvación de ambas partes, lo que justifica las honras fúnebres que tributamos a nuestros muertos. Viene a continuación el bloque correspondiente al *exemplum* bíblico y su interpretación (vv. 69-92). En esta ocasión se nos recuerda el caso del padre de Tobías y de la curación de su ceguera con hiel como recompensa por haber cumplido adecuadamente con deberes análogos. En la interpretación del *exemplum* Prudencio insiste en su ideal ascético de elevación y salvación a través del sufrimiento[73]: la vida eterna tras la muerte. La parte final (vv. 93-172) está formada por consideraciones sobre el intervalo temporal en que alma y cuerpo habrán de estar separados y sobre cómo después recuperaremos incluso la lozanía corporal[74]. La conclusión básica de esta sección queda formulada en el v. 120: la muerte es restitución de la vida; por lo tanto, no hay que lamentarla[75]. Las últimas estrofas abordan el anhelo de Prudencio de seguir el camino hacia la salvación, a cambio del cual el poeta y demás fieles se comprometen a cuidar de las exequias de los difuntos.

El *Himno para el 25 de diciembre (Cath.* XI) vuelve a tener como protagonista a Cristo: se trata, de hecho, de un himno natalicio dedicado a él. La parte inicial del poema (vv. 1-12) insiste de nuevo en la idea de que Cristo ha traído un tiempo de luz[76]. Como ocurría en el himno IX, este poe-

[73] Para éste, véase nuestra nota al v. 92.

[74] Cf. además *Apoth.* 1062-1079.

[75] Para el motivo didáctico de la consolación cristiana presente en este himno, véase C. Micaelli, «Consolazione cristiana e motivi didascalici nel decimo inno del *Cathemerinon* di Prudenzio», *Vetera Christianorum* 24 (1987), 293-314.

[76] Para la simbología en que se apoya esta idea, véase nuestra nota al v. 4. Para el valor de este himno puede verse el trabajo de C. Micaelli: «Problemi esegetici dell'Inno XI del *Cathemerinon* di Prudenzio», *Studi*

ma carece de un *excursus* bíblico central porque todo él es en realidad un episodio bíblico. El lugar del *excursus* es ocupado por el himno natalicio o *genethliakón* propiamente dicho, en el que el poeta plantea el nacimiento de Cristo como una Edad de Oro a la manera clásica, lanzando alabanzas tanto hacia la nueva criatura como hacia su madre (vv. 13-76). Llegados a este punto el poeta recuerda cómo unos animales irracionales (el asno y el buey) rindieron veneración a Jesús, sorprendente acto de fe que Prudencio contrapone a la ciega terquedad del pueblo judío al negarse a aceptar la divinidad de Cristo. Éste es, de hecho, el punto que interesa al poeta en esta tercera parte del himno (vv. 77-116). Sus últimas estrofas están en efecto dedicadas a lamentar la sinrazón de los judíos y a lanzar amenazas sobre las terribles consecuencias que por su negación habrán de padecer.

Como *Himno de la Epifanía* el poema XII también tiene en Cristo su figura central. Se abre (vv. 1-24) con observaciones en torno a la estrella de Belén y su simbología. La parte central del poema (vv. 25-76) contiene, como es habitual, el episodio bíblico, aunque por la temática concreta de esta composición éste no aporta en este caso un cambio de escenario[77]. Prudencio, en efecto, nos narra el descubrimiento de la estrella por parte de los Magos, su viaje en pos de ella y la adoración del Niño. Sigue esta parte narrativa y, tras un breve himno a la ciudad de Belén (vv. 77-92), el poema aborda el episodio de Herodes y la matanza de los

---

Class. e Orient. 35 (1985), 171-184, así como los cuatro artículos de V. BUCHHEIT recogidos en nuestra *Bibliografía* en el apartado correspondiente a este poema. Por lo que se refiere al esquema métrico del himno, éste está compuesto en estrofas de cuatro dímetros yámbicos, como los himnos I y II y como el himno XII.

[77] Es la misma situación que hemos comentado en los himnos IX y XI.

Inocentes con la consiguiente victoria de Cristo (vv. 93-140). Pero el caso es que, aunque no ocupe la posición central, tampoco se priva Prudencio en esta composición de introducir un *exemplum* bíblico: también Moisés —dice el poeta— salvó la vida para anunciar al cabo la ley divina. Moisés es prefiguración de Cristo como Josué lo fue aún más claramente que Moisés (vv. 141-180)[78]. Vuelve a la escena de los Magos, que no tienen dudas sobre la identificación de Jesús. El poeta aprovecha el clímax creado para invitar a la universal adoración de Cristo como salvador de la Humanidad, lo que deja abierta la puerta hacia el siguiente poema, la *Apotheosis* o divinización del hombre por medio de la encarnación del Verbo.

Apotheosis («Apoteosis»)

Se trata del primero de los largos poemas doctrinales, que comparten entre otros rasgos el de estar compuestos en hexámetros dactílicos y el de ir precedidos cada uno de ellos de una *praefatio* particular que anticipa simbólicamente su contenido. En el caso de la *Apotheosis* son dos estos prefacios, aunque el primero de ellos, también conocido como *Himno sobre la Trinidad* —pues es precisamente ese dogma lo que explican sus doce hexámetros—, debe ser considerado como prefacio conjunto a los tres poemas que abordan la ortodoxia cristiana: esto es, *Apotheosis*, *Hamartigenia* y *Psychomachia*. El segundo prefacio, compuesto en dísticos formados por un trímetro yámbico seguido de un dímetro yámbico, es exclusivo de la *Apotheosis* y en él el poeta enseña cómo reconocer desde su semilla las «cizañas» de la herejía.

[78] Para los problemas de la referencia a Josué, *vid.* nuestra nota al v. 173.

De la *Apotheosis* en sí se ha dicho[79] que se compone de seis refutaciones sucesivas, organizadas mediante la exposición de la tesis contraria por parte de un adversario ficticio y la refutación propiamente dicha a cargo del poeta, a la que sigue una nueva aparición de su oponente, que da pie a su vez a la siguiente refutación. Sin embargo, una lectura más atenta del poema revela una agrupación de estas refutaciones en parejas, así como la existencia de unos motivos básicos cristianos que dan cohesión a los distintos apartados[80]. Las herejías elegidas por Prudencio, se ha observado con frecuencia, no son precisamente las más actuales, pero es que en realidad las que le preocupan son aquellas más graves que ponían en entredicho el misterio de Cristo y la Trinidad[81]. Centrándonos en el contenido concreto del poema, en el primer bloque (vv. 1-320) el poeta se enfrenta en un principio (vv. 3-177) a la doctrina de los patripasianos, conocida también como *modalismo* o *monarquianismo*, que afirmaba la pasión de Dios Padre en la cruz, dado que para esta secta las tres personas divinas se dieron sucesiva y no simultáneamente. En un segundo momento (vv. 178-320) y sin salirse del ámbito patripasiano el poeta ataca a los unionitas o sabelianos, que entendían la Trinidad como triple manifestación de una misma persona. El segundo bloque (vv. 321-781) tiene por objetivo el pensamiento judío: comienza (vv. 321-551) con una acometida contra los judíos

---

[79] Así R. Herzog, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, Múnich, 1966, pág. 93.

[80] Sigo en este punto las tesis de C. Fabian, *Dogma und Dichtung. Untersuchungen zu Prudentius' «Apotheosis»*, Frankfurt, 1988, págs. 36-37, y, para el plan ternario en la obra, la de Charlet, «La poésie...», pág. 376.

[81] *Vid.* Fabian, *Dogma und Dichtung...*, págs. 98-103, 134-136 y 205-210.

en general por negar a Cristo, centrándose a continuación (vv. 552-781) en el grupo judeocristiano de los homuncionitas o ebionitas, quienes reconocían a Cristo como profeta y no como Dios. El tercer y último bloque (vv. 782-1061)[82] no está destinado contra un dogma concreto sino que en él el poeta, siguiendo el contenido de los versos precedentes, pasa a discutir la naturaleza del alma, sus semejanzas y diferencias tanto respecto del cuerpo como respecto de Dios (vv. 782-951), sección que adelanta algunos de los temas desarrollados con mayor detalle en la *Hamartigenia*[83]. Tanto ésta como la siguiente sección (titulada «Contra los fantasmáticos, que afirman que Cristo no tuvo un cuerpo verdadero»: vv. 952-1061) tratan de refutar la idea de que el cuerpo de Cristo carecía de consistencia real, que era tan sólo aparente, creencia compartida, con distintos enfoques, por marcionitas, fantasmáticos, maniqueos, docetas y gnósticos. Los versos que quedan, por último, tienen un tono de conclusión y exhortación que ha llevado a Claudia Fabian a hablar de ellos como *peroratio* de todo el poema[84].

Hamartigenia («Origen del Pecado»)

Se trata de otro poema didáctico-teológico que evoluciona desde el ámbito doctrinal de la *Apotheosis* hacia el más estrictamente moral que encontraremos en la *Psychomachia*. La *praefatio* que Prudencio ha elaborado para él se centra, en sus primeros 31 versos, en el episodio de Caín y Abel y, en los 32 restantes, en la figura de Marción, personaje herético del s. II que el poeta identifica con Caín. Sin

---

[82] Por cierto, de tono particularmente oscuro y alambicado (*vid.* p. ej. vv. 981-989), en un poema en general bastante complejo.

[83] Véase p. ej. *Apoth.* 820 y nuestra nota al v. 828.

[84] FABIAN, *Dogma und Dichtung...*, págs. 158-161. Son los versos 1062-1084.

embargo, Prudencio distorsiona los postulados de Marción: éste consideraba al Dios estricto del Viejo Testamento, creador del mundo y del hombre y dador de la Ley, como un ser diferente (e inferior, comoquiera que cruel y parcial en favor de los judíos) respecto del Dios bueno que Jesucristo reveló, aquel que salvó a los hombres del sometimiento sin esperanza a que les obligaba la Ley[85]. Pues bien, aunque Prudencio insiste convenientemente en el dualismo de Marción[86], lo acusa también de crear una divinidad del bien y otra del mal *(praef.* 45-46), lo que no es del todo exacto.

El cuerpo del poema[87] se abre (vv. 1-125) con una disertación de tono teológico sobre la unidad de Dios en sus distintas personas. Sigue Prudencio (vv. 126-202), advirtiendo que no es Dios Padre, como blasfema Marción, el príncipe del Mal, sino el Demonio, del que traza toda una semblanza. A esta sección sigue otra (vv. 203-336) en que se pintan los efectos del pecado sobre la naturaleza y las costumbres. En el siguiente bloque (vv. 337-552) Prudencio recuerda que Dios, que es al mismo tiempo el Padre y el Hijo, creó un mundo bueno y que no es sino la desviación moral de los hombres la que lo hace malo, su sumisión al imperio del Demonio, el no comprender que sólo Cristo trae la salvación y que el enemigo del alma no es el cuerpo sino el Demonio. Pero aquí el poeta se vuelve sobre su propia argumentación al advertir (vv. 553-636) que no es tampoco el

---

[85] Esta secta, por otra parte, fue desapareciendo en el imperio occidental durante el s. III y fue absorbida por el dualismo maniqueo, con sus poderes opuestos de luz y oscuridad: sigo aquí a THOMSON, *Prudentius*, I, págs. 202-203, nota *a*, y REBULL, *Prudenci. Natura...*, pág. 74.

[86] Véase nuestra nota al v. 13 de esta *praefatio*.

[87] Otras propuestas de esquematización pueden verse p. ej. en CHARLET, «La poésie...», pág. 377, o W. J. MCCARTHY, «Satan, the archon (not Charon) mundi: an emendation of Prudentius' *Hamartigenia* 502», *Classica et Mediaevalia* 40 (1989), 213-225 (esp. 214-215).

Demonio el responsable final de nuestros males, sino nosotros, que tenemos la última palabra sobre nuestro comportamiento. Una nueva sección (vv. 637-823) discute la responsabilidad de Dios en el pecado, por permitirlo. Este bloque se organiza mediante las objeciones del adversario ficticio y la subsiguiente impugnación del poeta, quien cierra el apartado con una amplia disertación, ilustrada con ejemplos, sobre el libre albedrío. A continuación (vv. 824-930) se describe y justifica la creación del cielo y el infierno y el poeta alude al contacto visual que se dará entre los moradores de ambas regiones, lo que le permite pasar revista a las diferencias entre los ojos del cuerpo y los del alma. El cierre del poema (vv. 931-966) está constituido por un hermoso himno en que Prudencio ruega a Dios clemencia hacia él después de su muerte[88].

Psychomachia («*Psicomaquia*»)

La *Psychomachia* es la más original de las obras de Prudencio. Se trata, en efecto, de una epopeya protagonizada por fuerzas abstractas personificadas, ocurrencia con la que nuestro poeta no hacía sino llevar a su extremo una tendencia evidente de la poesía latina hacia la personificación de abstractos pero al mismo tiempo anticipaba todo un género de amplia resonancia en la Edad Media. Sobre la elaboración del poema, no obstante, buena parte de la crítica de este siglo ha vertido juicios bastante negativos, observando que la composición era muy simple, una mera sucesión de combates entre fuerzas del Mal y fuerzas del Bien[89]. No es

[88] Para el artificio que podría encerrar la dicción del último verso, véase nuestra nota al mismo.

[89] Para estos juicios, véase el repaso de C. Magazzù, «L'utilizzazione allegorica di Virgilio nella 'Psychomachia' di Prudenzio», *BStudLat* 5 (1975), 13-23 (esp. 13).

ésta, sin embargo, una lectura profunda del poema, como estudios más recientes han demostrado, pues de hecho la obra se construye sobre un entramado simbólico de notable complejidad.

En un primer nivel se pueden distinguir tres grandes bloques: 1.°, la *praefatio*; 2.°, y ya dentro del poema propiamente dicho, la *colluctatio* o combates entre Virtudes y Vicios (vv. 21-725); 3.°, la *aedificatio* o construcción de un templo en el pecho del hombre como ofrenda a Cristo (vv. 726-887)[90]. Veamos cada una de ellas.

La *praefatio*, compuesta en trímetros yámbicos, encierra en sus primeros catorce versos, a través del ejemplo de Abraham, las claves simbólicas del mensaje del poema: si queremos agradar a Dios tenemos que combatir los Vicios, que someten nuestro corazón; o dicho en otros términos: hemos de perseguir un camino de perfección moral, de sabiduría cristiana, como hizo Abraham[91]. El bloque central (vv. 15-49) está ocupado, como en los himnos del *Cathemerinon*, por un episodio bíblico, aquel en que Abraham, con la ayuda de 318 domésticos, lleva auxilio a su sobrino Lot y lo salva de los «feroces reyes», recibiendo por ello justas re-

[90] Sigo aquí a R. HANNA III, «The sources and art of Prudentius' *Psychomachia*», *Classical Philology* 72 (1977), 108-115 (esp. 109), aunque sobre su esquema yo añado dos pequeñas secciones: los vv. 1-20 del poema, que no forman parte de la *colluctatio* sino que sirven de introducción a la obra; y los vv. 888-915, que forman el epílogo de la misma y como tales no pertenecen a la *aedificatio*.

[91] Tanto la milicia espiritual como la necesidad de una sabiduría cristiana son elementos básicos de este poema que Prudencio bien pudo tomar del pensamiento paulino: para esta deuda, *vid.* HANNA, «The sources...», págs. 110-111, y GNILKA, *Studien zur Psychomachie...*, págs. 6-8. Para las fuentes patrísticas de la *Psychomachia*, vid. LAVARENNE, *Prudence*, III, págs. 23-24; P. F. BEATRICE, «L'allegoria nella *Psychomachia* di Prudenzio», *Studia Patavina* 18 (1971), 25-73 (esp. 69); HANNA, «The sources...», pág. 112.

compensas: un alimento especial ofrecido por Melquisedec; la visita de un trío de ángeles a su humilde cabaña; y el hijo tardío concebido por Sara, ya anciana. A este apartado sigue, naturalmente, la exegesis alegórica y aplicación didáctica del *exemplum* (vv. 50-68): Abraham es el alma, que salva a Lot, el cuerpo, de los vicios que lo esclavizan y para ello se apoya en la ayuda de los 318 sirvientes, que no son sino las virtudes proclamadas por Cristo, que nacen de dentro de nuestro pecho como los sirvientes eran también nacidos en casa[92]. Como recompensa, la visita de la Trinidad a la humilde cabaña de nuestro cuerpo hará que el alma reciba la semilla eterna de Cristo y dé a luz un retoño digno de la casa del Padre.

El poema arranca con una bella invocación a Cristo calcada sobre un modelo virgiliano y la subsiguiente solicitud de inspiración para acometer la obra[93]. A partir del v. 21, como hemos dicho, comienza la primera batalla. Por lo que se refiere a la disposición de éstas, parece claro hoy día que el poeta no ha creado una mera sucesión de combates sino que éstos están agrupados conforme a un plan arquitectónico preconcebido: por lo pronto, hay una clara progresión ascendente respecto de la extensión de las escenas hasta llegar al enfrentamiento de Avaricia y Caridad, punto de inflexión a partir del cual los bloques temáticos comienzan a ser más breves, pero también progresivamente. Esta organización se ve reforzada por la disposición de ciertos personajes como Fe, que abre y cierra las batallas; como Esperanza, que habita el centro del poema en calidad de aliada y refuerzo de Humildad; como Avaricia, que protagoniza, desde el bando contrario, el más prolongado y complejo de los

[92] Para toda la simbología aquí encerrada y muy especialmente la del número místico 318, *vid.* nuestra nota al v. 22 de esta *praefatio*.

[93] Para ésta, véase nuestra nota al v. 5.

combates. Leyendo entre líneas, resulta obvio que Prudencio ha querido poner de relieve estos personajes y a través de ellos muy probablemente virtudes cristianas como Fe, Esperanza y Caridad[94]. Si nos centramos en la disposición interna de cada uno de los combates, éstos adoptan la forma clásica: esto es, 1.°, una introducción a los motivos del combate, con presentación de los protagonistas; 2.°, la narración de la lucha, sección en la que Prudencio recurre en ocasiones al detalle truculento de forma innecesaria o al menos excesiva; y 3.°, el discurso del vencedor y, eventualmente, el remate del vencido. Esta última parte es, por lo general, la más importante y extensa, pues de hecho en ella radica la esencia del mensaje que el poeta intenta transmitir en esta obra. Por lo que se refiere, en fin, a las protagonistas, sépase que el primer combate enfrenta muy brevemente (vv. 21-39) a Fe (lat. *Fides)* con Adoración pagana (lat. *ueterum Cultura deorum)*. La vencedora, Fe, no pronuncia en esta ocasión discurso alguno, seguramente porque lo hace al final de todos los combates (vv. 799-822). La segunda batalla (vv. 40-108) es aquella en la que Castidad (lat. *Pudicitia)* aniquila a Pasión (lat. *Libido)*, episodio que dedica la mayor parte de sus versos al discurso triunfal. A continuación —y con la misma extensión en el poema (vv. 109-177)— se enfrentan Paciencia (lat. *Patientia)* e Ira (lat. *Ira)*. El poeta consigue con habilidad que ambos personajes vayan invirtiendo sus papeles, de forma que Ira, protagonista en un primer momento, ceda este puesto a su inalterable e invencible adversaria[95]. El primero de los tres combates más largos (vv. 178-

[94] Para todos los aspectos aquí comentados sobre la arquitectura de los combates, véase el capítulo 8 del ya citado libro de NUGENT, *Allegory and Poetics...*, págs. 63-70.

[95] Sobre este punto, *vid.* GNILKA, *Studien zur Psychomachie...*, págs. 57-59.

309) tiene por contendientes a Soberbia (lat. *Superbia)* y Humildad (lat. *Mens Humilis)*, ayudada ésta por Esperanza (lat. *Spes)*. En este caso, como también en el anterior, el Vicio no cae a manos de sus oponentes: si Ira se suicidaba, son la imprudencia y osadía de Soberbia las que la hacen caer en un foso abierto en el llano por otro Vicio: Falacia[96]. Al discurso inicial de Soberbia se opone el de Esperanza, que termina con la elevación de ésta a las regiones celestes. En el combate que aparece a renglón seguido (vv. 310-453) luchan Molicie (lat. *Luxuria)* y Sobriedad (lat. *Sobrietas)*. Se trata de un episodio políticamente importante en la medida en que juega con los conceptos de cohesión y desunión en el seno de los cristianos (en un principio éstos están a punto de desertar, cautivados por los encantos de su enemiga). Naturalmente, al final triunfa la unión, fruto del autodominio y conocimiento que Sobriedad ha sabido infundir en sus soldados. La siguiente batalla es la más larga de todas (vv. 454-628) y está protagonizada por Avaricia (lat. *Auaritia)* y Caridad (lat. *Operatio*[97]). Tras una descripción de los funestos efectos de Avaricia sobre el género humano y un discurso de ésta en el que lamenta su pérdida de poder, este Vicio se disfraza de Frugalidad, consiguiendo que la sigan los soldados de las Virtudes. Interpretando la simbo-

[96] Nótese que la interacción de Virtudes produce frutos positivos para ellas mientras que la colaboración de Vicios logra el efecto contrario: *vid.* NUGENT, *Allegory and Poetics...*, págs. 74-75. Por otra parte, resulta de enorme importancia observar (con la misma NUGENT: *Allegory and Poetics...*, págs. 77-78, 84-85 y todo el capítulo 10, págs. 87-93) cómo el engaño, en tanto que instrumento de la ignorancia, del des-conocimiento, va a ir ganando relevancia entre los Vicios al tiempo que las Virtudes se van a ir acercando a la Sabiduría.

[97] Propiamente significa «beneficencia», «buenas obras». Prudencio seguramente emplea este vocablo por no poder introducir en el hexámetro el crético *caritas*.

logía de estos versos, es evidente que Prudencio plantea un grado superior de peligro, de complejidad en la lucha del cristiano contra los Vicios: éstos, en efecto, sirviéndose una vez más del engaño, del des-conocimiento, *ni siquiera son* identificables como tales[98]. Como en el episodio anterior, es en este momento de máximo peligro cuando entra en escena la auténtica protagonista: Caridad, que acaba con su rival y renuncia a sus despojos para repartirlos entre los necesitados. A este reparto sigue su discurso triunfal, en el que insta a sus gentes a vivir despreocupadas de lo material.

Con la victoria de Caridad ha acabado la guerra y los soldados cristianos vuelven a sus cuarteles (vv. 629-664), pero entonces tiene lugar el acontecimiento que dará lugar al último combate: el de Concordia y Discordia (vv. 665-725)[99]. Cuando la formación está traspasando la puerta del campamento, Discordia, también disfrazada de aliada, consigue herir, aunque levemente, a Concordia. Al ser descubierta, Discordia se ve forzada a reconocer que ése es su nombre y «Herejía» su apellido, versos que traen a la memoria del lector el tono y contenido de los dos poemas anteriores[100]. Pero no es Concordia quien acaba con su oponente sino Fe, protagonista asimismo del primer combate de la obra, personaje que de este modo abre y cierra toda la lucha de la Virtud contra el Vicio[101]. Tras el golpe inicial de

---

[98] *Vid.* NUGENT, *Allegory and Poetics...*, pág. 80.

[99] Quintaesencia de la *Psychomachia*, según MALAMUD (*A Poetics of Transformation*, pág. 68). Sitúo el límite del combate en el v. 725, aunque los discursos de Concordia y Fe llegan hasta el v. 822 y su participación en la narración hasta el 887.

[100] Véase nuestra nota al v. 714.

[101] Para todo el mensaje político que subyace en este apartado, véase MALAMUD, *A Poetics of Transformation*, págs. 69-78; y véase además A. GONZÁLEZ BLANCO, «Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana a fines del siglo cuarto. El caso de Prudencio», en *La religión*

Fe tiene lugar un linchamiento, mediante el cual las fuerzas del bien, unidas por su colaboración, por su *concordia*, acaban con el peligro de la herejía[102]. Aparece entonces el doble discurso triunfal de las vencedoras, pieza extensa y de importante mensaje (vv. 726-822). En este apartado el poeta comienza a desvelar las claves de la simbología de su obra: las tropas y sus capitanas son el alma del hombre y el campamento en el que tiene lugar tal escena es el cuerpo. El mensaje de la alocución de Concordia (vv. 749-798) puede resumirse en la necesidad de unión de los cristianos frente a la herejía. Por su parte, las palabras de Fe (vv. 799-822) arrancan entre afirmaciones llenas de implicaciones políticas[103], para pasar a continuación a proponer la edificación de un templo en el campamento una vez purificado[104], lo que da paso al bloque que hemos denominado genéricamente *aedificatio*.

La siguiente sección (vv. 823-887) encierra precisamente la detallada y bella descripción del trazado y construcción del templo de Sabiduría por parte de Fe y Concordia, pasaje que conjuga motivos literarios clásicos con un fondo bíblico y aportaciones adicionales del poeta[105].

Como señalábamos más arriba, el poema se cierra (vv. 888-915) con unos versos en los que el poeta da gracias a

---

romana en Hispania. Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del 17 al 19 de diciembre de 1979, Madrid, 1981, págs. 417-426 (esp. 422).

[102] Para el episodio del linchamiento, véase nuestra nota al v. 725.

[103] Véase nuestra nota al v. 801.

[104] Para la idea del hombre como templo de Dios, véase nuestra nota al v. 822.

[105] Véase nuestra nota al v. 825 y, para la tradición antigua del motivo, CHARLET, «La poésie...», pág. 379. Un comentario pormenorizado de toda esta sección está disponible en GNILKA, *Studien zur Psychomachie...*, págs. 93-124.

Cristo por haber inspirado los detalles de la obra, lo que le permite resumir el contenido y mensaje de la misma.

Contra orationem Symmachi («*Contra el discurso de Símaco*»)

Los dos libros *Contra el discurso de Símaco* son la obra más histórica de Prudencio. Surgen en torno a la discusión suscitada sobre si convenía o no devolver al Senado el altar de la diosa Victoria, retirado junto con la estatua de esta divinidad el año 382 por orden de Graciano[106]. Ante lo que era una clara acometida de la cada vez más pujante facción política cristiana, el grupo pagano encargó su defensa al prefecto de la ciudad y afamado orador Quinto Aurelio Símaco[107], el cual redactó una *Relatio* o *Informe* donde reclamaba la reposición del altar por motivos religiosos y de bienestar social. Símaco leyó su *Relatio* el año 384 ante el emperador de Occidente, Valentiniano II. A las pretensiones de Símaco respondió rápidamente el obispo de Milán, Ambrosio, quien dirigió dos cartas al emperador, una nada más saber del intento de Símaco y otra, mucho más detallada, una vez leído

---

[106] Ya en el 357 Constancio II había ordenado retirar el altar, pero éste fue reinstalado por Juliano. La bibliografía sobre el tema es más que abundante: véase por ejemplo F. PASCHOUD, *«Roma aeterna». Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma, 1967, págs. 75-79; J. FONTAINE, «La dernière épopée de la Rome chrétienne: le *Contre Symmaque* de Prudence», *Vita Latina* 81 (1981), 3-14 (esp. 4-5); o bien el interesante y ameno ensayo de F. CANFORA, «Di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza», págs. 23-139 de su libro *L'altare della Vittoria. Simmaco, Ambrogio*, Palermo, 1991, que incluye además el texto y traducción al italiano (con notas) de la *Relatio* de Símaco (págs. 140-165) y de las cartas XVII y XVIII de Ambrosio (págs. 166-243), documentos básicos para entender esta obra prudenciana, como veremos enseguida.

[107] Para este personaje, *vid.* CANFORA, *L'altare della Vittoria*, págs. 64-70.

el *Informe* de aquél[108]. Al final fueron el obispo y los suyos quienes lograron su propósito.

Esto ocurría en el año 384 y, según dejamos dicho al discutir la fecha de composición de esta obra, el libro II *Contra orationem Symmachi* estaba en fase de elaboración durante la primavera del 402. ¿Para qué vuelve a tratar Prudencio un tema ya superado? La respuesta a esta pregunta no está en absoluto clara, de ahí que, como suele suceder, sean muchas las propuestas lanzadas a este respecto, propuestas que aquí mismo paso a resumir[109]: hay quienes sostienen que el libro I fue compuesto por los años del debate, pero nada sólido se aduce en defensa de tal supuesto; otros operan al contrario, alargando la disputa hasta el 402, año en el que Símaco, poco antes de su muerte, había viajado a Milán, aunque no tenemos certeza de que éste u otro afín fuera el objeto de dicho viaje; algunos investigadores renuncian a buscar actualidad en la obra y ven en ella un mero ejercicio literario de recreación de las cartas de Ambrosio; otros siguen un camino intermedio, descartando una motivación específica, un adversario concreto, en la mente del poeta, idea que no casa con la especificidad del título y del contenido mismo del segundo libro. Por mi parte, me inclino a aceptar como más verosímil la explicación propuesta,

[108] Se trata respectivamente de las *Ep.* XVII y XVIII. Habría una tercera (*Ep.* LVII), del año 393, que envió al usurpador Eugenio con motivo de una nueva tentativa de los paganos (*vid.* CANFORA, *L'altare della Vittoria*, pág. 240, n. 60, con resumen del contenido de esta carta).

[109] Para más detalles sobre las diferentes hipótesis comentadas a continuación, véase S. DÖPP, «Prudentius' Gedicht gegen Symmachus. Anlass und Struktur», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 23 (1980), 65-81 (esp. 70-73); CHARLET, «La poésie...», págs. 380-381; BALDINI, «Il *Contra Symmachum*...», págs. 130-145.

con distintos matices, por T. D. Barnes y S. Döpp[110]: Alarico ha invadido Italia el año 401 y el grupo senatorial pagano responsabiliza de esta situación de inestabilidad al abandono de los antiguos ritos promovido por los sectores cristianos, lo que volvía a poner de actualidad el famoso debate de Victoria y su altar. Prudencio, que como sabemos está en Roma por estas fechas, trata de hacer frente a estas críticas que él mismo recoge en su segundo libro (vv. 684-685) y para ello (y tal vez influido por el esquema de las dos primeras cartas de Ambrosio) dedica un primer libro a una crítica general del panteón pagano y un segundo libro a la refutación particular y detallada de las razones de Símaco. La victoria de Estilicón en Polentia sobreviene cuando el poeta está componiendo su obra y él aprovecha para recogerla como muestra de prosperidad política de la Roma gobernada por dirigentes cristianos[111]. Por lo que se refiere, en fin, al primer libro, su estrecha adaptación al segundo hace pensar que ambos fueron compuestos consecutivamente, pero es que además —y sobre todo— resultaría no poco anómalo que el primer libro *Contra el discurso de Símaco* (y hoy por hoy nadie le conoce otro título que no mencione al orador pagano) ni siquiera aludiera al discurso de Símaco.

Por lo que respecta al contenido de cada uno de ellos, el primer libro viene precedido por una *praefatio* compuesta en asclepiadeos menores en serie, que toma como motivo el

---

[110] T. D. BARNES, «The historical setting of Prudentius' *Contra Symmachum*», *Amer. Journal of Philol.* 97 (1976), 373-386; DÖPP, «Prudentius' Gedicht...», esp. págs. 73-81.

[111] Creo, con CHARLET («La poésie...», pág. 383), que el poeta se encontró con el regalo argumental de esta batalla y lo recogió en sus versos y no, como defiende DÖPP («Prudentius' Gedicht...», pág. 65, n. 1), que fuera este acontecimiento precisamente el que lo incitara a escribir la obra, situación que habría invitado a un desarrollo más amplio del suceso.

episodio en que un temporal empuja a San Pablo y sus compañeros hasta las costas de Malta y allí, ya a salvo, el apóstol es mordido por una víbora al reunir chasca para una hoguera. Naturalmente, Cristo protege a su discípulo y el veneno no causa daño, al tiempo que la víbora acaba en medio de las llamas. A estos primeros 44 versos siguen otros 45 en que Prudencio aclara la simbología: la nave de Sabiduría, que es la Iglesia, ha venido sufriendo el temporal de las persecuciones; una vez a salvo de éstas, Impiedad, que en este caso es Símaco, ha mordido a Justicia, pero la ponzoña tampoco ha surtido efecto. Como variación al paralelismo, Prudencio termina pidiendo que Símaco no acabe abrasándose en las llamas, pues actúa por ignorancia y no por mala fe.

Por lo que se refiere al cuerpo de la obra, este primer libro se abre (vv. 1-41) con una exaltación de Teodosio como modelo de gobernante, que vela por la salvación futura y no sólo inmediata de sus ciudadanos. A partir de aquí el libro entra en su materia propia, que no es otra que el ataque al panteón pagano. Para ello Prudencio adopta la triple perspectiva de la teología poética, política y natural[112]: es decir, ataque a los dioses de los poetas (vv. 42-163), al origen de los distintos cultos en la ciudad (vv. 164-296) y a la deificación de las potencias de la naturaleza (vv. 297-407). Por el primer bloque desfilan deidades caracterizadas por las cualidades de la lascivia y/o el engaño: Saturno, como inaugurador de la religión pagana[113]; Júpiter, pintado como amante elegíaco[114]; Mercurio, como dios del engaño y el robo; Priapo, dios lascivo por antonomasia; Hércules, aquí en sus amores homosexuales con Hilas; y Baco, deidad borracha e indolente cuya crítica afecta a otros personajes como su es-

[112] *Vid.* Charlet, «La poésie...», pág. 381.

[113] Para su base evemerista, *vid.* nuestra nota al v. 54.

[114] Véanse nuestras notas a los vv. 68 y 144.

posa Ariadna. Unas consideraciones finales sobre la estupidez que sustenta el evemerismo dan paso a ese segundo bloque, encabezado por la crítica a los dos padres fundadores de Roma: Marte y Venus, crítica que sigue el hilo cronológico hasta llegar a la deificación de Augusto, de su esposa Livia y del favorito y amado de Adriano: Antínoo. Cierra el bloque Prudencio criticando la fe de los grandes romanos en tales simplezas y lamentando que no comprendieran que era Cristo quien todo lo regía. En el bloque destinado al ataque contra la divinización de fuerzas naturales encontramos a Neptuno, Vulcano y Ninfas y Dríades. Se presta especial atención al culto al sol y ello seguramente en función de su auge en los últimos tiempos del paganismo, culto y creencia que el poeta rebate —ayudado por Lucrecio— en términos físicos y que incluye una disertación sobre la naturaleza de Dios[115]. Cierra el bloque una crítica a las deidades infernales: a Prosérpina y su corte, en un primer momento, para pasar de ahí a Plutón y los sacrificios de inocentes que en su honor se realizan en el circo. Esto le permite volver sobre la apertura del libro y concretamente sobre la prohibición de realizar cultos paganos decretada por Teodosio el 381. Este emperador se nos presenta de este modo como salvador de Roma, a quien él mismo dirige un discurso (vv. 415-505) en el que la insta a su conversión al cristianismo. El apartado siguiente (vv. 506-543) es precisamente el de la conversión de Roma, que el poeta compara con otros episodios cimeros de su gloriosa historia, concluyendo, como era de esperar, que ninguno alcanza la importancia de este último. Esta conversión se ha producido mediante el paso masivo al cristianismo de las familias senatoriales[116] así como del pueblo

[115] Vv. 309-353; para más detalles, véanse nuestras notas al pasaje.

[116] Para este importante punto, *vid.* BALDINI, «Il *Contra Symmachum...*», esp. págs. 140-141; W. EVENEPOEL, «Prudence et la conversion

(vv. 544-590), mientras que la adhesión a la causa pagana es minoritaria, aunque algunos de sus seguidores sean personajes notables (vv. 591-607).

Si en esta última referencia podemos adivinar una alusión a Símaco, el bloque siguiente (vv. 608-631) va dirigido a él y a su papel en la administración pública, aunque no se menciona su nombre. Cierra el libro (vv. 632-657) un elogio de Símaco como orador, elemento recurrente en toda la obra, y un lamento de la mala orientación dada a esas dotes. Prudencio, no obstante, confía en su fe para protegerse de tan temibles dardos. Todo esto no es sino anticipo del enfrentamiento inminente que se va a producir, lo que en términos literarios equivale a decir que comienza el libro II, al que dan paso los dos últimos versos de éste siguiendo un procedimiento análogo al empleado por Virgilio al final del segundo libro de las *Geórgicas*.

Por lo que se refiere al libro II, se abre con una *praefatio* compuesta en gliconios en serie, combinación audaz pero para la que Prudencio contaba al fin y al cabo con antecedentes en Séneca (p. ej. *Med.* 75-92) o incluso en Plauto (p. ej. *Bacch.* 626-627 y 629-632)[117]. Con el fin de dar coherencia al conjunto de los libros *Contra el discurso de Símaco*, este prefacio elige la figura de Pedro y concretamente un episodio favorito de Prudencio como es aquel en que el após-

---

des aristocrates romains», *Augustinianum* 30 (1990), 31-43; T. D. Barnes & R. W. Westall, «The conversion of the Roman aristocracy in Prudentius' *Contra Symmachum*», *Phoenix* 45 (1991), 50-61.

[117] Sobre esta deuda llamó la atención E. Paratore («Prudenzio fra antico e nuovo», en *Convegno Internazionale Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo. Da Teodosio a San Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Roma, 1980, págs. 51-86 [esp. 51, n. 4]), corrigiendo así afirmaciones anteriores que atribuían a Prudencio la creación de este esquema métrico.

tol camina sobre las aguas de la mano de Cristo[118]. Tras este modelo bíblico (vv. 1-43), el poeta se compara con Pedro por haberse expuesto al brioso oleaje oratorio de Símaco y, al igual que aquél, también él se hundirá si no cuenta con la ayuda de Cristo (vv. 44-66).

El cuerpo del segundo libro se abre (vv. 1-6) con un resumen del contenido del libro anterior y con la exposición sumaria del plan de este mismo: refutar los argumentos de Símaco desde su base, esquema análogo al empleado por Ambrosio en su segunda carta *(Ep.* XVIII 3). En este punto encontramos entre los versos prudencianos un pasaje literal de la *Relatio* de Símaco, fragmento que, junto con otros seis, nos ha sido transmitido por los mejores códices pero cuya presencia sin duda (contra la opinión de antiguos editores) no es debida al propio Prudencio sino a algún copista o lector posterior, que de esta manera quiso contar con los argumentos de ambos autores con el fin de contrastarlos[119]. Sea como fuere, también para el lector actual la comparación de ambas argumentaciones resulta clarificadora, aunque sólo sea para comprobar las eventuales distorsiones que las razones de Símaco sufren a manos de Prudencio. Por ello y en consideración al peso de estos textos en la tradición manuscrita he optado por mantener esos párrafos —en cursiva y

[118] Véase nuestra nota al v. 8 de esta *praefatio.*

[119] Los otros seis fragmentos aparecen tras los vv. 277, 374, 487, 648, 780 y 909. Para mis conclusiones me baso, entre otras cosas, en el hecho de que todos los pasajes mencionados pueden leerse claramente sin la presencia de estos fragmentos (y para el caso especial del cuarto pasaje, *vid.* nuestra nota al v. 489) y que incluso esta presencia suele introducir elementos redundantes. Véase una postura más reservada en CUNNINGHAM, *Prudentii Carmina*, §§ 99-100 (o, del mismo, «Notes on the text of Prudentius», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 102 (1971), 59-69 [esp. 66]), quien creo que peca de exceso de conservadurismo.

sangrados, para su mejor diferenciación— en el cuerpo del texto de Prudencio.

El primer argumento de Símaco al que Prudencio hace frente (vv. 7-66) es que la victoria es algo deseable y que (su manifestación deificada) siempre ha sido favorable a Roma, de donde resulta que hay que rendirle culto. La respuesta aparece (ficticiamente y para darle mayor autoridad a la propia argumentación) en boca de Honorio y Arcadio y puede resumirse en el siguiente enunciado: la victoria se debe al esfuerzo personal y a Dios, y lo demás es fantasía de pintores y poetas. El siguiente apartado (vv. 67-90) es una glosa en verso de los principales argumentos de Símaco, aquellos que después rebatirá: son el *mos* o «costumbre», «tradición»; el *genius* o «genio» fatal de la ciudad; la *utilitas* o «utilidad», los favores otorgados por los dioses; la comunidad de Dios para todas las religiones, que no son sino distintas vías de acceso a esa verdad. A estas razones contestan (vv. 91-181) Fe personificada y el propio poeta entre consideraciones morales y teológicas de varia hechura e incluso interviene el propio Dios (vv. 182-269), afirmando la vida eterna y reclamando para sí un templo en el pecho del hombre como el descrito en la *Psychomachia*.

A continuación comienza la parte argumentativa principal del poema. En un primer bloque (vv. 270-369) Prudencio opone al criterio del *mos* el de la verdad y el de la civilización (construida sobre continuas modificaciones a esa tradición originaria) y aun así reta a Símaco a comparar la antigüedad de su religión con la del monoteísmo presente en la *Biblia*. En un segundo ataque (vv. 370-487) aborda ese criterio del *genius* y lo refuta mediante la negación del *fatum* o destino inamovible y cerrado a toda esperanza. El propio devenir histórico y los cambios políticos habidos en Roma desmienten esa ley férrea: y si eso es así en el ámbito de la

ley humana, ¿por qué no va a ocurrir otro tanto en el de la ley divina? Concluye esta parte oponiendo el libre albedrío cristiano a la fatalidad del pensamiento pagano. La siguiente sección (vv. 488-640) aborda el criterio de la *utilitas* o favores otorgados por los dioses. Para negarla, Prudencio en primer lugar llama la atención sobre el origen extranjero de muchos de esos dioses: es decir, eran dioses que no supieron proteger a sus pueblos de origen, aquellos que los romanos derrotaron y de donde se trajeron esas mismas divinidades. Al alegato de Símaco sobre la gloria pasada de Roma, Prudencio replica enumerando los reveses sufridos en su historia y argumentando que no es sino Dios el responsable de sus victorias, planteando la evolución de Roma con tintes de universalismo y providencialismo cristianos. Cierra el bloque con un canto a la paz bajo la égida de Roma[120].

Símaco *(Rel.* III 9) había hecho decir a la propia Roma que, por sus muchos años y en virtud de su libertad, se le dejara practicar sus antiguos cultos. En este nuevo apartado (vv. 640-772) Prudencio deforma esas palabras de su adversario atribuyéndole el haber representado a Roma como vieja decrépita, vejez que Prudencio niega. A continuación también él hace que sea la propia Roma la que tome la palabra, en esta ocasión para lamentar su situación previa y de modo particular las persecuciones contra los cristianos, cuya responsabilidad aquí se atribuye a Júpiter. Pero esa situación de abatimiento ha concluido con la llegada de los gobernan-

[120] Es éste un pasaje importante para comprender cómo veía Prudencio el destino histórico de Roma. Sobre este punto la bibliografía es abundante. Aquí me limito a citar el artículo de J.-L. Charlet, «'*Sit deuota Deo Roma*': Rome dans le *Contra Symmachum* de Prudence», en S. Prete (ed.), *Commemoratio. Studi di filologia in ricordo di Riccardo Ribuoli*, Sassoferrato, 1986, págs. 33-41, donde podrá encontrarse algo de bibliografía específica en pág. 40, n. 13.

tes cristianos y el poeta toma entonces como ejemplo (exagerándola, como su contemporáneo Claudiano) la victoria de Polentia, que, como vimos, nos sirve además para datar aproximadamente este libro. Cierra el bloque con una acción de gracias a Honorio por su gobierno cristiano.

Símaco había defendido (*Rel.* III 10) la idea de un Dios único para todos los hombres con independencia de las religiones que profesaran[121] y la había ilustrado con la comunidad de uso de los elementos de la naturaleza por parte de todos ellos. En esta nueva sección (vv. 773-909) Prudencio acepta esa comunidad de uso pero niega que se trate de una comunidad de méritos, pues ésta va en función del acierto en la elección del credo. A la idea de tolerancia resumida en la formulación de Símaco (*Rel.* III 10, y cf. Ambrosio, *Ep.* XVIII 8): *uno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum* («por un único camino no se puede llegar a tan gran secreto»), Prudencio opone precisamente el peligro de las bifurcaciones y se muestra por el contrario decididamente partidario de una ortodoxia.

Llegamos así al último argumento de Símaco que Prudencio va a refutar (vv. 910-1113). En este caso no se trata de un razonamiento teórico o de validez general sino de un criterio político concreto, de bienestar común: Símaco había responsabilizado de una hambruna sufrida por Roma a la supresión de los privilegios fiscales de las sacerdotisas Vestales. El primer contraataque de Prudencio es capcioso, pues niega la existencia de esa carestía «en el momento presente»

---

[121] Sobre este concepto del *Summus Deus*, vid. CANFORA, *L'altare della Vittoria...*, págs. 51-53. Para un análisis de esta postura en Símaco y las respuestas de Lactancio, Prudencio (*Symm.* II 843-909) y Agustín, véase CH. GNILKA, «Die vielen Wege und der Eine: zur Bedeutung einer Bildrede aus dem Geisteskampf der Spätantike», *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 31 (1990), 9-51.

(*praesenti tempore*: v. 917), cuando las observaciones de su adversario se remontan en casi dos décadas[122]; pero es que incluso, basándose en esa negación, se permite ridiculizar ese mismo argumento de Símaco. Y aunque hubiera habido una mala cosecha, prosigue Prudencio, eso es parte del funcionamiento de la naturaleza. Si los motivos fueran religiosos, ¿por qué no habrían castigado los dioses tan sólo a los cristianos? Pero eso no es así, dice, y de ahí pasa, sin ilación clara, a exaltar como modélica la parca vida campestre del sabio cristiano. Tampoco encaja muy bien en el hilo argumental el tema siguiente: las prerrogativas —virtudes morales, no ventajas económicas— de las vírgenes cristianas, punto cuya presencia parece de nuevo obedecer más que nada a la intención de Prudencio de recoger en alguna parte lo que había sido un argumento de Ambrosio (*Ep.* XVIII 12). El resto del bloque se dedica a la ridiculización de las Vestales, representadas como reprimidas sexuales y como sañudas aficionadas a los espectáculos circenses.

El último apartado del poema (vv. 1114-1132) es un ruego de Prudencio a Honorio para que cesen esos juegos que implican la muerte de seres humanos, lo que a su vez sitúa el poema antes del año 404, en que fueron suprimidas para siempre las luchas de gladiadores. Cierra el poema un ruego a Honorio para que mantenga a Roma en ese camino cristiano.

Peristephanon («Libro de las Coronas»)

En tanto que colección poética, el *Peristephanon* o *Libro de las Coronas* es el correlato del *Cathemerinon* y como tal fue colocado en esta posición, para que ambas colecciones

---

[122] Se diría que Prudencio se empeña en recoger a toda costa los argumentos de AMBROSIO (*Ep.* XVIII 17-21), sin importarle gran cosa el desfase cronológico resultante.

envolvieran los largos poemas hexamétricos. Tal como nos ha llegado, el *Peristephanon* consta de catorce composiciones, aunque veremos que al menos dos de ellas no fueron concebidas para la colección, si es que realmente Prudencio tuvo desde un principio clara la intención de elaborar un surtido de poemas sobre el martirio y no fue ésta una idea sobrevenida cuando algunas de estas piezas habían sido ya compuestas[123]. Éste, en efecto, es el elemento común a todos estos poemas, la exaltación de aquellos héroes[124] cristianos que sufrieron por defender su credo. Algunas de estas composiciones reciben el título de *hymni*[125], mientras que el resto figura como *passio*[126], sin que esta distinción tenga un trasfondo claro en la naturaleza de los poemas: todos los *hymni* narran la *passio* de algún mártir y tampoco es del todo cierto, como algunos han querido ver, que los *hymni* sean más fácilmente cantables que los otros; seguramente se trata

[123] Esta duda es formulada por PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 87-88 y 108. También CHARLET («La poésie...», pág. 375) alude a la falta de unidad de esta colección en comparación con el *Cathemerinon*.

[124] *Vid.* nuestra nota a *Perist.* II 558 y véase además PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 140-179. Para la vinculación del héroe prudenciano al héroe clásico y especialmente al virgiliano, *vid.* J.-L. CHARLET, «L'apport de la poésie latine chrétienne à la mutation de l'épopée antique: Prudence précurseur de l'épopée médiévale», *Bull. Assoc. Guill. Budé* (1980), 207-217 (esp. 209-210 y 216).

[125] Concretamente se trata de los poemas I, III, IV, VI y VII.

[126] Son los poemas II, V, IX, XI, XII, XIII y XIV. El poema X, que narra el martirio de Román, figura en casi todos los manuscritos con el título de *Romanus* y tan sólo algún códice menor lo denomina *passio*, seguramente por analogía con estos otros y por contener de hecho la *passio* de ese mártir. El poema VIII, finalmente, aparece sin título en algunos códices y el que los otros (con ligeras variaciones) le dan es en realidad una descripción: *De loco in quo martyres passi sunt. Nunc baptisterium est Calagorra* («Sobre el lugar en que sufrieron unos mártires; ahora es un baptisterio en Calahorra»).

más bien de una distinción imprecisa de copistas y editores de esta obra prudenciana[127].

Respecto de la finalidad de estos poemas, creo que tiene razón Palmer al rechazar que fueran compuestos para uso litúrgico, algo que chocaría con la extensión, el metro y la propia estructura narrativa de la mayoría de ellos. El hecho, además, de que aquellos que fueron posteriormente adaptados a la liturgia sufrieran modificaciones en estos aspectos habla en favor de esta opinión[128]. Se trata, por tanto, de composiciones destinadas en su mayoría a la lectura edificante del cristiano, que en ellos encontraría modelos y motivos para la superación espiritual. Por lo mismo, tampoco debemos buscar en estos poemas documentos históricos rigurosos. Prudencio contaba en algunos casos con fuentes más o menos serias como los *Acta proconsularia*, los sermones panegíricos *De sanctis* y las *Passiones*, o bien incluso con los poemas análogos de Dámaso, Ambrosio y Paulino de Nola. Por lo general extrae de ellas su información, pero tampoco se detiene si faltan estas fuentes y recurre entonces a la tradición oral, mucho más insegura pero suficiente —y en ocasiones aún mejor— para su objetivo poético. En efecto, este propósito básicamente poético queda de manifiesto en aquellos casos —como el del martirio de Cipriano[129]— en que Prudencio renuncia a fuentes históricas disponibles y elabora su versión sobre datos de dudosa historicidad[130].

---

[127] Así lo apunta PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 75-86.

[128] *Vid.* PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 67-97.

[129] Véase nuestra nota a *Perist.* XIII 76.

[130] Véanse a este respecto los artículos de P. T. A. SABATTINI, «Storia e leggenda nel *Peristephanon* di Prudenzio», *Riv. Studi Class.* 20 (1972), 32-53 y 187-221, e *ibid.* 21 (1973), 39-77; la tesis doctoral de J. PETRUCCIONE: *Prudentius' use of martyrological topoi in Peristephanon*, Diss., Univ. of Michigan, Ann Arbor, 1985; y el cap. 8 («The *Peristephanon* and its Sources») del libro de PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 227-

Veamos a continuación muy resumidamente el contenido y estructura de cada una de estas composiciones.

El poema I es el *Himno en honor de los santos mártires Emeterio y Celedonio de Calahorra*, aunque las precisiones personal y geográfica tan sólo nos las aporta el título, mientras que la composición no insiste mayormente sobre estos detalles. Consta de 120 septenarios trocaicos agrupados en estrofas de a tres, el mismo esquema que utilizaba en *Cath.* IX y que, como vimos al hablar de aquel himno, Prudencio puede haber tomado de Hilario de Poitiers. Por lo que se refiere a su estructura, casi todas estas composiciones heredan del género prosístico de la *passio* una disposición tripartita[131]: 1.º, breve introducción y contextualización; 2.º, desarrollo narrativo-dramático de los hechos; 3.º, cierre, que suele incluir la exaltación del lugar de veneración[132] y la

277 (esp. 234-255). MALAMUD (*A Poetics of Transformation*, pág. 79) va más allá al sostener que Prudencio altera muchos de esos datos conscientemente, tratando a sus mártires como los clásicos trataban a sus personajes mitológicos.

[131] Para la estructura de las *passiones*, véase p. ej. el trabajo de G. LAGUNA, «Estructura formal de las *passiones* hispanas *sub Datiano praeside*», en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ & C. G. WAGNER (eds.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera. Diciembre de 1989*, Madrid, 1992, págs. 373-381 (y para sus tópicos, también incorporados por Prudencio, véase en ese mismo libro [págs. 383-408] el trabajo de P. J. GALÁN, «Lugares comunes en siete pasiones hispanas *sub Datiano praeside*»). Para la estructura de los himnos prudencianos, *vid.* M. ROBERTS, *Poetry and the Cult of the Martyrs. The «Liber Peristephanon» of Prudentius*, Ann Arbor, 1993, pág. 10.

[132] Eventualmente (como en este primer himno) este elogio puede aparecer en la primera parte, en la contextualización, o bien (como en el himno III) en ambas partes. Para este tópico de la *laus urbis*, véase nuestra nota a *Perist.* II 530 y ROBERTS, *Poetry and the Cult of the Martyrs*, págs. 27-30.

solicitud de favor y protección del mártir[133]. En el caso de este primer himno, que narra el abandono de la milicia del César por parte de estos dos soldados y su adhesión a la *militia Christi*[134], estos tres bloques corresponden con los versos 1-69, 70-93[135] y 94-120.

La segunda composición del *Peristephanon* está dedicada a la *Pasión del muy bienaventurado mártir Lorenzo*. El poema se extiende a lo largo de 584 versos[136]. Debió de ser escrito, como dijimos más arriba, antes de que el poeta conociera Roma, pues no refleja en él ningún detalle de conocimiento personal, algo que sí ocurre en los demás himnos «romanos». Lorenzo, en efecto, era primer diácono y tesorero de la iglesia romana y en esta ciudad tienen lugar los hechos narrados, aunque el autor se sitúa en todo momento en la Tarraconense y casi con seguridad en Calahorra[137]. La introducción ocupa los versos 1-32; la narración de su bien

[133] También este tópico, que puede darse bajo la forma de afirmación de esos favores en lugar de como solicitud de los mismos, aparece en ocasiones en las partes primera y tercera: véase nuestra nota a *Perist.* II 566.

[134] *Vid.* PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 142-143.

[135] La brevedad de este bloque, habitualmente el más largo, se debe a la ausencia de datos sobre este martirio (la versión de Prudencio, de hecho, es la más antigua que conservamos), carencia que el poeta suple con la narración del milagro que tuvo lugar durante la tortura y muerte de estos mártires (para el milagro como elemento recurrente en estas composiciones, véase nuestra nota al v. 82 de este himno). Para la receptividad del público de la época hacia este tipo de narraciones, *vid.* PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 32-56.

[136] Dímetros yámbicos en estrofas de a cuatro.

[137] Cf. vv. 537-540. Los hechos acaecieron en el verano del 258. Por otro lado, también en este caso la versión de Prudencio ha sido considerada por algunos como la más antigua de cuantas conservamos, aunque no podemos olvidar que pudo basarse (y parece que así lo hizo) en la información previa de Dámaso y Ambrosio (*vid.* PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 243-245).

conocida tortura y muerte los versos 33-484 y puede resumirse en los siguientes extremos: el prefecto de Roma reclama a Lorenzo los bienes de la Iglesia, que él custodia, y el varón cristiano acepta, llevando ante él a las gentes más necesitadas de la ciudad, la auténtica riqueza de la Iglesia. Toda esta parte del poema consiste en el debate ideológico entre torturador y mártir, diálogos en los que el poeta lanza todo su mensaje didáctico, fundamentalmente moral y político[138]. El cierre (vv. 485-584) incluye la conversión masiva de romanos al Cristianismo provocada por la bravura de Lorenzo, el elogio de Roma como patria suya y la enumeración y solicitud de sus favores.

El poema tercero lleva por título *Himno en honor de la pasión de la muy bienaventurada mártir Eulalia*, una de las tres protagonistas femeninas de esta colección[139]. Se trata de un bello himno, incorporado al completo en el *Breviario Mozárabe* (cf. *P. L.* 85, 163 ss.), que el poeta tal vez sí concibió para la celebración anual de la fiesta de Eulalia en Mérida[140]. Sus 215 versos[141] pueden agruparse en las si-

---

[138] *Vid.* PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 125-135; V. BUCHHEIT, «Christliche Romideologie im Laurentius-Hymnus des Prudentius», en *Polychronion. Festschrift für F. Dölger zum 75. Geburtstag*, Heidelberg, 1966, págs. 121-144; K. THRAEDE, «Rom und der Märtyrer in Prudentius, Peristephanon 2, 1-20», en *Romanitas et Christianitas. Studia Iano H. Waszink... oblata*, Amsterdam-Londres, 1973, págs. 317-327.

[139] Las otras son Engracia *(Perist.* IV 109-144) e Inés *(Perist.* XIV). *Vid.* B. RIPOSATI, «La struttura degli Inni alle tre vergini martiri del *Peristephanon* di Prudenzio (III - IV, 109-144 - XIV)», en R. CANTALAMESSA & L. F. PIZZOLATO (eds.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milán, 1979, págs. 25-41.

[140] También en este caso el de Prudencio es el más antiguo relato conservado de este martirio. Los hechos ocurrieron probablemente en el 303 *(vid.* PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 239-241).

[141] Se trata del mismo esquema empleado en *Cath.* III: trímetros dactílicos hipercatalécticos en estrofas de a cinco.

guientes partes: 1.º, vv. 1-65, que incluyen el elogio de Mérida, el retrato de la niña, su negativa a rendir culto a los ídolos, su traslado al campo por parte de sus padres para evitarle desgracias y su fuga nocturna y vuelta a la ciudad; 2.º, vv. 66-185, donde se recogen el debate entre el magistrado y la doncella, el terrible tormento y muerte de ésta y los milagros subsiguientes[142]; 3.º, vv. 186-215, vuelta al elogio de Mérida, pero ahora no como cuna sino como sede del sepulcro de Eulalia. Además esta parte contiene ciertos elementos que hacen pensar en la celebración ritual de la fiesta de la doncella, festejo en el que el poeta se presenta como oficiante[143], y concluye, como en otros casos, con la solicitud del favor de la santa.

La siguiente pieza es el *Himno en honor de los dieciocho santos mártires de Zaragoza* y consta de 200 versos[144]. Como reza su propio título, es fundamentalmente un canto de exaltación a *Caesaraugusta* por ser patria de semejante caudal de mártires[145]. Tras una breve introducción (vv. 1-16) en la que se pondera la gloria de tan gran tesoro, se pasa al bloque central del poema (vv. 17-188), que en este caso no es sino un catálogo de distintas ciudades y sus mártires, aunque se dedica naturalmente la mayor parte de estos versos a las prendas de gloria de Zaragoza. El tercer apartado

---

[142] Véase nuestra nota al v. 176.

[143] J. San Bernardino («*Eulalia Emeritam suam amore colit:* consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano *(Pe.* 3.186-215)», *Habis* 27 (1996), 205-223) defiende la presencia real de Prudencio en la fiesta de Eulalia.

[144] El esquema métrico empleado en este caso es la estrofa sáfica. Una vez más el testimonio de Prudencio es el más antiguo documento que conservamos sobre estos mártires *(vid.* Palmer, *Prudentius on the martyrs*, págs. 241-242).

[145] *Vid.* Roberts, *Poetry and the Cult of the Martyrs*, págs. 28-37.

(vv. 189-200) consiste de nuevo en una invitación a las gentes del lugar para que rindan culto a sus benefactores.

A continuación nos encontramos un poema dedicado a la *Pasión del mártir San Vicente*, que puede ser considerado pareja hispana del poema que se dedicaba al romano Lorenzo, si tenemos en cuenta que comparten un mismo esquema métrico y una extensión afín (576 versos). Este poema tiene una introducción muy breve (vv. 1-12), tras la cual viene el relato del martirio[146] (vv. 13-504), que de nuevo está precedido por el debate entre el mártir y su verdugo Daciano en torno a la necesidad de que el primero acate el culto a los ídolos. Puesto que éste se niega, comienza el martirio, ante el cual Vicente da muestras de heroica resistencia, como Lorenzo, Eulalia y Román[147], resistencia que a su vez no es sino una sucesión de victorias, en vida y aun después de muerto, del mártir sobre su verdugo[148]. El bloque final (vv. 505-576) recoge dos motivos habituales en el cierre de estos poemas: la exaltación del lugar donde reposan sus restos[149] y la solicitud de sus favores.

La sexta pieza del *Peristephanon* es el *Himno en honor de los muy bienaventurados mártires Fructuoso, obispo de*

---

[146] Este martirio ha sido situado a comienzos del siglo IV. Para las fuentes de Prudencio en este poema, *vid.* PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 245-246.

[147] Para la presencia de este elemento estructural en la colección, véase nuestra nota a *Perist.* I 82.

[148] Como corresponde a aquel cuyo nombre ha sido relacionado con el participio *vincens*, de *vinco*, «vencer»: *vid.* REBULL, *Prudenci. Llibre...*, I, págs. 25-26; ROBERTS, *Poetry and the Cult of the Martyrs*, págs. 62-63. Para la figura del perseguidor en Prudencio, *vid.* I. OPELT, «Der Christenverfolger bei Prudentius», *Philologus* 111 (1967), 242-257 (y esp. 248 y 255), y W. J. HENDERSON, «Violence in Prudentius' *Peristephanon*», *Akroterion* 28 (1983), 84-92.

[149] Aunque Vicente procedía de Zaragoza, su martirio tuvo lugar cerca de Sagunto.

la Iglesia de Tarragona, y sus diáconos Augurio y Eulogio, en 162 versos[150]. La introducción (exaltación del lugar y presentación de los tres personajes) ocupa las cuatro primeras estrofas (vv. 1-12) y da paso rápidamente a la narración de los hechos, ya que la presentación del auténtico protagonista del relato, el obispo Fructuoso, lo sitúa ya camino de la sede del gobernador. Esta parte narrativa (vv. 13-129), en la que el elemento dialéctico aparece muy reducido, insiste más bien en los pormenores del proceso de prisión y muerte de los mártires, en su templanza y modélico comportamiento, en los milagros que acompañaron al suceso. El bloque final (vv. 130-162) se centra en el culto a estos mártires e insiste en la necesidad de evitar la dispersión de sus restos. Incluye, cómo no, la exaltación de la ciudad y la afirmación y solicitud del patronazgo de estos héroes.

La siguiente composición es el *Himno en honor del muy bienaventurado mártir Quirino, obispo de la iglesia de Siscia*. Con sus 90 versos este poema nos da la impresión de haber sido elaborado con poco sentimiento y algo de prisa[151]: no se dice nada del patronazgo del protagonista, no se le pide ningún favor, no se elogia la cuna de su nacimiento a la vida celeste. Tan sólo se nombra la ciudad de *Siscia* como sede de sus restos y aun esto podía habérselo ahorrado Prudencio, habida cuenta de que se trata de un error en el manejo de sus fuentes, pues la auténtica sede del martirio

[150] Se trata, como en *Cath.* IV, de endecasílabos falecios y, también como en aquel caso, éstos están simbólicamente agrupados en estrofas de a tres. Estos tres mártires fueron quemados el año 259: para el tratamiento de las fuentes en este poema, *vid.* PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 205-226.

[151] Explicaciones de ello pueden verse en REBULL, *Prudenci. Llibre...*, págs. 34-35, y en PALMER, *Prudentius on the martyrs*, pág. 25. Por lo que se refiere al esquema métrico, nos hallamos con otra innovación de Prudencio, pues agrupa en estrofas pentásticas el gliconio.

fue *Sabaria*, en Panonia[152]. Por lo que respecta a su estructura, la introducción (vv. 1-20) presenta, aunque casi sin ardor, el lugar, el personaje, el contexto histórico y el modo de su muerte. De ahí se pasa directamente al martirio (vv. 21-85), prescindiendo de todo debate y aun de la recreación de un verdugo individualizado. Sí aparece el milagro, pues las aguas no dejan que el obispo se hunda, ante lo cual éste eleva a Cristo sus ruegos para que se le conceda la palma, constituyendo de hecho esta alocución la única aportación importante de Prudencio con respecto a su fuente. La parte final ocupa tan sólo una estrofa (vv. 86-90), y en ella únicamente se nos describe la salvación celestial del alma del mártir y la muerte de su cuerpo en las aguas del río.

El poema octavo del *Peristephanon* es una pieza extraña. Consta tan sólo de dieciocho versos (agrupados en dísticos elegíacos) y recibe este largo y también extraño título: *Sobre el lugar en que sufrieron unos mártires; ahora es un baptisterio en Calahorra*. Se trata de una inscripción que debió de estar colocada en un nuevo[153] baptisterio de Calahorra y que alude (aunque no explícitamente) a dos mártires que con toda probabilidad son Emeterio y Celedonio. El poeta elaboró esta pieza como breve epigrama, análogo a algunos de los *Poemas menores* de Claudiano o, mejor aún, a las inscripciones en verso compuestas por el papa Dámaso para las tumbas de los mártires y que Prudencio había visto

---

[152] Para este y otros errores en la documentación histórica del himno, véase nuestra nota al v. 3.

[153] Así lo propone M. P. Cunningham, «The Nature and Purpose of the *Peristephanon* of Prudentius», *Sacris Erudiri* 14 (1963), 40-45 (esp. 40-42).

en Roma[154]. Si estamos en lo cierto, sólo el deseo de reunir todas sus obras para una magna edición indujo al poeta[155] a incluir esta pieza entre sus demás composiciones y, naturalmente, el lugar más propio para un poema que alude a unos mártires y que ofrece el patronazgo de un lugar santo es el *Peristephanon*. Por qué fue colocado en esta posición concreta es más difícil de interpretar: se ha dicho que de esta manera los dos poemas de Calahorra abrían sendas mitades de la colección, pero esta afirmación supone la presencia del poema X en esa posición (para mantener la simetría de 7 + 7), cosa harto insegura. Por su parte, Roberts[156] ha apuntado que tal vez deba este emplazamiento al intento de evocar una cierta afinidad entre el carácter salutífero del martirio como «bautismo de la sangre» y el del bautismo del agua, afinidad que ya había quedado apuntada por la mezcla presente en el martirio no sangriento de Quirino, en la pieza anterior, que había muerto en el agua.

El poema IX está dedicado a la *Pasión de Casiano de Forum Cornelii*[157]. Los 106 versos[158] de esta composición encierran a un tiempo un avance en la complejidad de la es-

[154] *Vid.* Charlet, «La poésie...», pág. 374 y n. 13. Obsérvese que, de ser esto así, habría que datar la composición con posterioridad al regreso de ese viaje.

[155] O a un editor posterior, pues no hay constancia de que esta obra figurara en la edición prudenciana del 405.

[156] *Poetry and the Cult of the Martyrs*, pág. 106.

[157] También en este caso se trata del testimonio más antiguo que conservamos. Para su base histórica, *vid.* Palmer, *Prudentius on the martyrs*, págs. 242-243.

[158] Recurre Prudencio en esta ocasión al segundo epodo dáctilo-yámbico o sistema pitiámbico: esto es, dísticos de un hexámetro dactílico más un trímetro yámbico, esquema presente ya en Horacio pero que nuestro poeta probablemente debe a Ausonio (*vid.* J.-L. Charlet, *L'influence d'Ausone sur la poésie de Prudence*, Aix-en-Provence - París, 1980, pág. 90).

tructura narrativa y un retroceso en la tensión dramática con respecto al conjunto de los poemas del *Peristephanon* analizados hasta ahora. En efecto, se trata del primero[159] en el que el poeta se desdobla para aparecer como peregrino que interviene en la acción. Además, ésta no se narra directamente: para empezar, el peregrino, a su llegada a este santuario en *Forum Cornelii* (hoy Ímola), pregunta a una segunda persona (en este caso el sacristán) sobre los detalles de la muerte de Casiano, y este segundo personaje es el que narra los hechos[160]. Pero el sacristán a su vez no cuenta tanto lo que sabe como lo que ve, pues sobre la tumba de Casiano se alza un mural que representa su martirio y es la descripción de ese mural la que da cuerpo a la narración[161]. Como contrapartida, sin embargo, el poeta trata de crear *páthos* y de atraer las simpatías del lector hacia la figura del mártir, pero el resultado es un personaje bastante anodino cuando no incluso un tanto odioso[162]. Por lo que se refiere a la estructura del poema, volvemos a encontrar un esquema tripartito. Se abre con un planteamiento de la situación (vv. 1-16): Prudencio llega al santuario y contempla la pintura; en el bloque central (vv. 17-98) el sacristán describe el mural y de ese modo narra la historia de Casiano[163]; en la sec-

[159] Los otros dos son los poemas XI y XII.

[160] Comparte este esquema con el poema XII. Para la raigambre clásica de este procedimiento, *vid.* Palmer, *Prudentius on the martyrs*, págs. 113-116.

[161] Este esquema, a su vez, lo volveremos a encontrar en el poema XI.

[162] *Vid.* vv. 25-28. Para suavizar esta odiosidad recurre a una caracterización negativa (por igualmente crueles) de sus alumnos (cf. vv. 69-82), pero no a una representación positiva del mártir.

[163] También aquí hay un desdoblamiento, pues el perseguidor (que ni siquiera tiene nombre ni apenas presencia) no encarga directamente a sus oficiales de la tortura del maestro Casiano sino que deja que ésta sea realizada como revancha por sus alumnos.

ción final (vv. 99-106)[164] Prudencio solicita el favor del mártir para no se sabe muy bien qué problemas y en los dos últimos versos afirma que Casiano ha escuchado sus súplicas. Dado que la identificación de estas preocupaciones de Prudencio siguen suscitando muchas dudas, me permito apuntar al lector mi propia propuesta de interpretación.

Al evocar sus cuitas ante la tumba de Casiano (vv. 99-104) Prudencio se detiene en dos: «tanto el hogar que había dejado atrás expuesto a un azar incierto como el vacilante anhelo de una bonanza que tal vez llegue»[165]. Esta última afirmación es tan vaga que nos deja como estábamos y, así, hay quien piensa en mejoras de tipo profesional y otros en la solución favorable de algún problema judicial[166]. Sin embargo, tal como dejábamos dicho al hablar de la biografía de Prudencio, parece bastante razonable que este viaje a Roma y su paso por *Forum Cornelii* lo realizara el poeta desde Milán y no desde Hispania[167]. Allí estaba como funcionario en la reserva y allí debía permanecer aún durante algún tiempo, sin poder regresar a su tierra. De ser ciertos estos supuestos de Palmer, sobre los que a su vez se basa mi sospecha, Prudencio lleva años fuera de su tierra y por ello teme por ese «hogar... expuesto a un azar incierto», de ahí que

[164] En realidad, la promesa de eficacia en el patronazgo del mártir (que, como venimos viendo, aparece siempre en este último apartado) figura en este himno en los vv. 95-98, pero, puesto que la intervención del sacristán llega hasta este mismo verso, me parece más propio dividir el poema entre la primera intervención de Prudencio, la del sacristán y la nueva aparición del poeta.

[165] O bien «el anhelo, tal vez afirmativo, de una bonanza futura», como proponemos en la nota a ese lugar.

[166] *Vid.* respectivamente REBULL, *Prudenci. Llibre...*, I, págs. 37-38, y FONTAINE, *Naissance...*, pág. 190, n. 361.

[167] Esta propuesta es de PALMER (*Prudentius on the martyrs*, págs. 29-31). Véanse los detalles más arriba, en pág. 12.

decida ir a Roma[168] a pedir licencia para volver a casa. Si esto es así, los dos últimos versos no contienen cinco oraciones yuxtapuestas, como hasta ahora se ha venido interpretando[169], sino que las dos últimas son explicación de la tercera. Es decir, habría que entender esos versos así: «Soy escuchado, voy a la ciudad, dispongo de éxito en mis asuntos: vuelvo a casa, alabo a Casiano». Esta sospecha, por último, encuentra apoyo en cierto pasaje de otro de los himnos «romanos», el poema a Hipólito[170], donde Prudencio, ya de vuelta en casa, dice al obispo de Calahorra: «El alegrarme por mi regreso, el que me haya sido dado abrazarte, venerable sacerdote, y el escribir esto mismo sé que se lo debo a Hipólito, a quien Cristo Dios dio el poder de acceder a los ruegos que se le hacen», versos de los que parece deducirse que una vez en Roma el poeta había elevado a Hipólito preces análogas a las que aquí suponemos que lanzara poco antes a Casiano.

Llegamos así al poema X del *Peristephanon*, que lleva como escueto título el nombre de su protagonista: *Román*. La brevedad del título no se corresponde con la del poema, que se extiende a lo largo de 1.140 trímetros yámbicos[171] agrupados en estrofas de a cinco, el mismo esquema que vimos en *Cath.* VII. Respecto de los avatares sufridos por esta obra, debe saber el lector que no fue incluida en esta

---

[168] Dado que la capital ya era Milán, lo propio es que hubiera resuelto allí sus gestiones, pero al fin y al cabo Roma seguía siendo sede importantísima de la Administración.

[169] Y como reflejamos en esta misma traducción, a la espera de confirmación más sólida de esta otra hipótesis.

[170] Vid. *Perist.* XI 179-182.

[171] Se ha puesto en relación la elección de este verso con el carácter dramático del poema. Aunque también tiene algo de epopeya (como todo poema martirial), no es desde luego casual que el propio poeta llame (v. 1113) *tragoedia* a los hechos narrados en un momento dado del poema.

posición sino hasta la edición de J. Sichard (Basilea, 1527) y su tradición manuscrita deja ver que se trataba en un principio de una obra autónoma[172], aunque no aclara en qué posición debió de colocarla el poeta en su primera edición. Ante esta duda, los modernos editores y traductores de la obra prudenciana seguimos manteniendo esta composición en este mismo lugar del *Peristephanon*.

Por lo que se refiere a su contenido y estructura, el poeta reserva los primeros 50 versos para presentar el caso. Comienza por pedir inspiración al propio Román (por la capacidad comunicativa que caracteriza muy marcadamente a este santo[173]) y a Cristo, y a partir de ahí nos sitúa en el contexto histórico: las persecuciones contra los cristianos en época de Galerio, y más concretamente la actividad del prefecto Asclepíades[174] en Antioquía. La entrada en escena de Román coincide con el comienzo de la larga narración del martirio (vv. 51-1110): la autoridad pagana decide actuar contra él como instigador de los cristianos para que éstos no acaten la religión oficial y a ello responde el héroe con una bravura que, si cabe, excede a las que hemos visto en Lorenzo, Vicente y Eulalia y a la que veremos en Inés. A partir de aquí todo el proceso del martirio se organiza sobre el intercambio dialéctico entre Asclepíades y Román, aunque las intervenciones del segundo son mucho más extensas. De hecho, la prolongada tortura física del mártir (con la que el

---

[172] *Vid.* CUNNINGHAM, «The Nature and Purpose...», pág. 44.

[173] Véase nuestra nota al v. 5 y el artículo de R. LEVINE, «Prudentius' *Romanus*: the rhetorician as hero, martyr, satirist and saint», *Rhetorica* 9 (1991), 5-38.

[174] Al que Prudencio llama sistemáticamente Asclepiades, manteniendo la acentuación griega *(vid.* nuestra nota al v. 42). Para el contexto histórico, véase nuestra nota al v. 1. Para las fuentes de Prudencio en este poema, *vid.* PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 246-248.

prefecto intenta a toda costa, sin conseguirlo, atajar la imparable locuacidad de su oponente) tiene lugar en las breves pausas que estos mismos discursos van dejando. Por lo que se refiere al contenido de estas alocuciones, abordan aspectos teológicos, morales y políticos, todos aquellos que preocupan a Prudencio y a los que dedica el resto de sus obras. No es casual, por tanto, que el poema de Román nos vaya recordando a cada paso distintos pasajes de las obras anteriores[175].

Situados ya en la segunda mitad del poema y en vista de la imposibilidad de ambos personajes para ponerse de acuerdo[176], Román propone el arbitraje de un niño imparcial (vv. 651-845), quien, sin embargo, acaba resultando cristiano desde su nacimiento y se decanta por lo mismo abiertamente a favor de los postulados del mártir, actitud por la que acaba siendo torturado ante su madre y finalmente decapitado[177]. Pero el prefecto continúa con Román, a quien intenta ejecutar en la hoguera, aunque un primer milagro lo impide. Decide entonces amputar su lengua, para privar así al mártir de su arma más poderosa, pero un nuevo milagro hace que éste pueda sin embargo seguir disertando. La emprende entonces Asclepíades con el cirujano que había realizado la amputación, acusándolo de parcialidad hacia Román, pero el poeta deja muy claro que ésta no existió y que todo se debió a un milagro obrado por el mismo Cristo[178]. El propio Román

[175] Ejemplos de estas equivalencias pueden verse en nuestras notas a *Cath.* IX 12, a *Psych.* 822, a *Perist.* X 380 y en muchas de las que aparecen entre los versos 151-300 de este mismo poema.

[176] De hecho, Asclepíades renuncia relativamente pronto a debatir con Román y queda como mero director de su tortura.

[177] Para este episodio y sus fuentes, *vid.* nuestra nota al v. 660.

[178] En realidad Prudencio se aparta así de la tradición del martirio, pues este cirujano siempre apareció decantado en favor del mártir: sobre este punto, véase R. HENKE, «Der Romanushymnus des Prudentius und

trata de demostrar la autenticidad de su martirio y, aunque el argumento no da pie para ello, pronuncia una última alocución en la que critica ciertos ceremoniales paganos[179], tras lo cual muere estrangulado y sube al cielo. El bloque final (vv. 1111-1140) aborda en un primer momento la transmisión literaria del martirio y concluye con la solicitud de intercesión del mártir en favor del poeta el día del Juicio.

Según habrá visto el lector, no son pocos los elementos que dan carta de naturaleza a este poema dentro del *Peristephanon*, pero también son muchos los que lo hacen diferente de sus compañeros de colección. El poema de Román tiene varios defectos, entre los que habría que destacar su farragosidad: Román es un mártir que no calla, hasta el punto de cansar al lector. Si su primera alocución es ya de por sí larga, sus extensas disertaciones una vez comenzado el martirio (el protagonista tiene desgarradas las carnes de su rostro, de su pecho, de sus costillas, los huesos aparecen por doquier a la vista) rayan en lo grotesco y van hundiéndose progresivamente cuanto más avanzado está el martirio; el milagro del habla sin lengua llega en un momento en que el lector casi agradecería el silencio; la última crítica del paganismo es improcedente desde todas las perspectivas. Prudencio carece en este poema del sentido de la mesura: trata de exponer una serie de argumentos religiosos a los que quería dar salida y para ello elige un mártir caracterizado por su poder comunicativo, pero se pasa. Este defecto, unido al hecho de que todos esos temas fueron posteriormente tratados en el resto de sus obras[180], me hacen creer firme-

---

die griechische Prosapassio», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 29 (1986), 59-65 (esp. 61).

[179] Para sus detalles, *vid.* nuestra nota al v. 1010.

[180] Que fueron tratados en esas composiciones es un hecho objetivo y más arriba remití al lector a algunos de esos pasajes paralelos; que estos

mente que se trata de un poema primerizo, el intento de un poeta novel que quería contar algo y que subordinó cualquier otra circunstancia a ese deseo. Pero, como dijo Horacio, el poeta siempre tiene que rayar muy alto y un poema mediocre es sencillamente inaceptable, por lo que Prudencio volvió a su intento dotado de mayor dosis de paciencia y buen hacer poético, dejándonos todos aquellos poemas por los que hoy se le reconoce como gran creador.

El poema XI del *Peristephanon* es una epístola poética[181] que lleva por título: *Al obispo Valeriano, sobre la pasión del muy bienaventurado mártir Hipólito*. El destinatario parece ser el obispo de la nueva sede calagurritana[182] y en este poema Prudencio vuelve a partir, como en el número IX, de una experiencia vivida en Italia y concretamente en Roma, por más que la composición haya de fecharse al regreso de este viaje (cf. vv. 2, 179-180 y 231). Respecto del personaje, Prudencio le atribuye algunos rasgos y circunstancias que históricamente no le son propios, en unos casos por error y en otros por adaptación consciente: el resultado es un sacerdote que justo antes de su muerte abandona la heterodoxia, vuelve al camino recto e insta a sus seguidores a hacer lo propio, y muere como el Hipólito pagano: desmembrado por caballos[183].

Por lo que se refiere a la disposición del poema, los vv. 1-40 presentan la situación a Valeriano: Prudencio ha visto en Roma, junto a las tumbas de otros muchos mártires, el sepulcro de este Hipólito cuyo culto acabará por encomendar al obispo. El poeta describe al personaje con los rasgos

---

tratamientos fueron posteriores al poema de Román lo deduzco de su carácter más monográfico y de su mayor calidad literaria.

[181] Y por ello está compuesto en dísticos elegíacos.

[182] Véase nuestra nota al v. 2.

[183] Para estos detalles, véanse nuestras notas a los vv. 19 y 40.

que acabamos de comentar: antiguo seguidor del cisma novacianista que sufrió martirio en la zona de Ostia. Los vv. 41-168 describen el juicio y ejecución del mártir, su traslado a Roma y el edificio en que se depositaron sus restos. En la descripción de la ejecución Prudencio vuelve a hacer uso de una técnica que ya habíamos visto en el poema IX: la descripción de un mural en que esta escena aparece detallada. Los versos finales (169-246) se reservan para los tópicos habituales en estas partes de cierre: la exaltación del sepulcro del mártir como fuente de bienes (y como tal Prudencio recomienda el culto a este mártir en su propia tierra), que además incluye una esmeradísima descripción del lugar[184], y la súplica de su intercesión en favor de todas las gentes, del propio poeta y del obispo Valeriano.

El duodécimo poema está dedicado a la *Pasión de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo*. Comparte con el número IX la presencia de un narrador diferente del poeta y el hecho de que éste aparezca como peregrino. En efecto, podemos identificar con Prudencio al personaje que en los dos primeros versos pregunta a otro (innominado, pero presumiblemente un lugareño) por la causa del bullicio que observa en las calles de Roma. El resto del poema está en boca de ese otro personaje, que informa sobre la celebración simultánea de las fiestas de Pedro y Pablo[185]. La introducción, por tanto, está constituida por esos dos primeros versos que contextualizan la acción. La intervención del cicerone, por su parte, puede subdividirse entre los vv. 3-64, en los que se narra brevemente la pasión de uno y otro apóstol, se describen con esmero sus respectivas basílicas y se pintan sus ce-

[184] Para las fuentes poéticas de esta escena, véanse nuestras notas a los vv. 189-212.

[185] Para la base del cálculo cronológico de estas pasiones, véase nuestra nota al v. 6.

lebraciones, y los vv. 65-66, otro dístico[186] de cierre y por tanto correlativo del de apertura, en el que el guía insta al peregrino a celebrar ese día también en su localidad.

La penúltima composición narra la *Pasión de Cipriano*[187]. Se trata del obispo y mártir de Cartago y sólido intelectual del Cristianismo, aunque en la narración de su juventud Prudencio vuelve a cruzarse con otro personaje del mismo nombre, sin que podamos determinar con certeza si esa confusión fue o no consciente[188]. Por lo que se refiere a la disposición del poema, la introducción (vv. 1-34) ensalza la universalidad que el mártir ha logrado gracias a su talla intelectual, sigue con una solicitud de inspiración a Dios Padre, análoga a las lanzadas al comienzo de la *Psychomachia* y del poema a Román, y se cierra con una descripción de la juventud de Cipriano y sus malas costumbres así como de su conversión al camino recto. El bloque central (vv. 35-95) desarrolla el suceso: la negativa de Cipriano a abandonar el Cristianismo y la tarea educativa que en este sentido desarrolló entre sus gentes, su cautiverio, la auto-inmolación de un grupo de seguidores suyos (episodio para el que el propio poeta afirma apartarse de sus fuentes históricas)[189] y por último su enfrentamiento con el juez pagano y la subsiguiente condena y ejecución del mártir, apartado fundamental pero que en este caso tan sólo ocupa ocho versos. La última sección (vv. 96-106) se dedica a su culto y al patronazgo

---

186 El poeta recurre aquí, en efecto, a la estrofa arquiloquea cuarta, que no es sino un dístico formado por un arquiloquio mayor y un trímetro yámbico cataléctico.

187 Vuelve a aparecer, como en el anterior poema, el arquiloquio mayor, pero en este caso en serie, agrupación que constituye una innovación métrica de nuestro poeta.

188 Véase nuestra nota al v. 24.

189 *Vid.* nuestra nota al v. 76.

que Cipriano ejerce sobre los hombres, instruyéndolos en la tierra mediante sus obras escritas y protegiéndolos desde sus alturas celestiales.

La composición que cierra el *Peristephanon* recibe el sencillo título de *Pasión de Inés* y es correlato romano del poema a la joven Eulalia de Mérida. Por lo que se refiere a su estructura métrica, Prudencio ha recurrido aquí al endecasílabo alcaico, pero utilizándolo en serie, sin agrupación estrófica, innovación que comparte con Claudiano, *Fesc.* I. Su contenido, como en todos los poemas salvo el VIII, se organiza de modo tripartito: la introducción (vv. 1-20) alude en un primer momento al sepulcro y patronazgo de la mártir, así como a su «doble corona»[190], y de estos versos podemos inferir que Prudencio ya había visitado Roma cuando escribió el poema[191]; en un segundo ataque plantea la situación desencadenante de los hechos: la negativa de la joven a adorar los ídolos y su aceptación del martirio. Comienza entonces el relato de la *passio* (vv. 21-123) y lo hace con la intervención del *tyrannus* o perseguidor, en este caso anónimo, quien condena a la doncella a la prostitución[192]. Pero este intento de castigo falla, pues el único hombre que osa fijarse en ella recibe el golpe de un rayo en los ojos y sólo salva la vista y la vida por la intercesión de la joven. La segunda victoria de Inés es la de su muerte a espada, ante la que ésta adopta un tono desafiante y, para sorpresa de muchos, los modos de una ardiente enamorada[193]. A su rápida muerte, no precedida de tortura, sigue la apoteosis de su alma, en la que Prudencio recrea varios modelos clásicos, y que da pie a una execración de los afanes mundanos en la

---

190 Haber conservado su virginidad y haber dado la vida por Cristo.

191 Véase nuestra nota al v. 2.

192 Véase nuestra nota al v. 30.

193 Véanse nuestras notas al v. 20 y al v. 73.

que me parece que podría verse un anticipo de las *Danzas macabras* medievales y renacentistas[194]. El cierre del poema (vv. 124-133) recoge la solicitud del favor de la doncella, como en tantas otras composiciones del *Peristephanon*.

Tituli Historiarum - Dittochaeon
(«Rótulos a Escenas Históricas» - «Doble Alimento»)

Reciben estos títulos cuarenta y ocho epigramas[195] de tema bíblico, de los que los 24 primeros corresponden al Antiguo Testamento y los 24 restantes al Nuevo. Tanto estos títulos tradicionales como ciertos elementos internos de algunos de estos poemas[196] como, en fin, la imitación de que fueron objeto durante el Medievo[197] parecen indicar que se trataba de inscripciones o lemas que aclaraban el contenido de otras tantas escenas visuales, aunque no tenemos certeza sobre las características de estas otras representaciones[198] que constituirían el «primer alimento»[199]. La obra como tal no debió de formar parte del proyecto poético de Prudencio (porque de hecho no se trata de una obra literaria en sentido

---

[194] Para uno y otro motivo véanse nuestras notas a los vv. 92 y 99.

[195] Cada epigrama consta de cuatro hexámetros dactílicos.

[196] Pienso en la aparición eventual de demostrativos al comienzo de la escena, como en el v. 13: «Es *éste* el albergue del Señor...», que implican un referente exterior. Véanse otros ejemplos en los vv. 93, 105, 157 y 189 (cf. además v. 168) y un procedimiento semejante en *Perist.* I 97.

[197] Para su pervivencia, *vid.* M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Múnich, 1973-1976 (= 1911-1931), 3 vols. (I, pág. 555, y III, pág. 562); PILLINGER, *Die Tituli Historiarum...*, pág. 132.

[198] Tradicionalmente se ha pensado en murales, mosaicos o esculturas en relieve o incluso en miniaturas de manuscritos (así p. ej. REBULL, *Prudenci. Llibre...*, II, pág. 97; PILLINGER, *Die Tituli Historiarum...*, pág. 18).

[199] Ésa es también la interpretación tradicional, aunque otros piensan que el alimento es doble porque procede del Antiguo y del Nuevo Testamento.

estricto) y sólo un deseo de incluirla entre sus *opera omnia* explica el que aparezcan en esta posición, justo antes del *Epílogo*, rompiendo así la simetría establecida con el *Prefacio*.

De opusculis suis Prudentius - Epilogus
(«Prudencio acerca de sus propias composiciones» - «Epílogo»)

Podemos suponer que Prudencio compuso este breve poema en el mismo momento que la *Praefatio*, dado que es su necesario correlato. Si aquella composición se cerraba con la alabanza de la tarea del cantor de Cristo, ésta toma ese perfil como definitorio del hombre que es Prudencio: ya que no tiene buenos actos que ofrendar a Dios ni riquezas con que ejercer la limosna, él le consagra sus versos[200] (vv. 1-12). A través de consideraciones de fondo bíblico, pasa a recordar (vv. 13-24) que en el ajuar de un hogar también las cosas de poco precio son valiosas si prestan servicio a sus dueños. Como conclusión de los dos apartados precedentes, en el tercero (vv. 25-34) el poeta aparece como «vasillo anticuado... prestando un servicio de barro en el palacio de la salvación», pues ése es el premio que espera alcanzar. Y si no lo alcanzara, al menos «me alegrará el que mi voz haya proclamado el nombre de Cristo», pensamiento que pone fin a su obra y que deja en el oído del lector el tan proclamado nombre de Cristo.

[200] Este poema está compuesto en dísticos de un dímetro trocaico cataléctico más un trímetro yámbico cataléctico, combinación conocida como metro hiponácteo.

III. Aspectos de la poética de Prudencio: sus fuentes y su pervivencia; su estilo y su lengua; rasgos de su prosodia y su métrica

Dentro del movimiento de ida y retorno que el Cristianismo efectuó con respecto al arte de la antigüedad pagana, hemos de situar a Prudencio en esa tendencia al acercamiento hacia los clásicos, en los que el nuevo poeta hallaba unas técnicas y material poético del más alto nivel al que no podía renunciar razonablemente. Se trataba de incorporar todo ese bagaje y adaptarlo al nuevo proyecto poético de exaltación de Cristo: de reconciliar «la Verdad con la Belleza»[201]. Ya a las alturas del s. IV circulaba entre todos los poetas, cristianos y paganos, un notable aluvión de fórmulas, giros, cláusulas de hexámetro... sobre cuya procedencia el nuevo usuario no tenía mayor noticia o ésta al menos no resultaba especialmente relevante: es lo que algunos han llamado «koiné poética»[202], de la que podemos ver buena muestra en los versos prudencianos. Pero junto a ella, también es perceptible otra presencia más significativa: aquellos detalles de imitación consciente mediante los cuales el nuevo poeta cristiano quiere rivalizar con su modelo *(aemulatio),* dar un nuevo tratamiento a un tema o tópico antiguo *(retractatio),*

---

[201] *Vid.* Lavarenne, *Prudence,* I, págs. XIV-XVI; Fabian, *Dogma und Dichtung...,* págs. 271-275; Palmer, *Prudentius on the martyrs,* págs. 99-101; para los aspectos político-ideológicos de esta fusión, *vid.* J. San Bernardino, «Secreción y triunfo de una religión romana. A propósito de una obra colectiva reciente», *Habis* 25 (1994), 247-254.

[202] *Vid.* J.-L. Charlet, «Aesthetic trends in late Latin poetry», *Philologus* 132 (1988), 74-85.

o bien fundir varios de esos modelos dando lugar a un fruto enteramente nuevo *(contaminatio)*. En este esfuerzo de casamiento de paganismo y cristianismo Prudencio no abre senda sino que más bien representa, junto con Paulino de Nola, un punto de culminación, un ejemplo de que esta fusión puede darse de la forma más natural y orgánica, lejos de las servidumbres del método centonario más o menos riguroso.

Todo este espíritu conciliador, sin embargo, no debe hacernos olvidar que la fuente primera de inspiración del poeta cristiano es el texto bíblico y, secundariamente, otros autores cristianos. Así es, por supuesto, en Prudencio: como iremos viendo en las oportunas notas a la traducción, las citas y deudas con la *Biblia* son más que numerosas y pertenecen tanto al Antiguo Testamento como al Nuevo[203]: el episodio central de los himnos del *Cathemerinon* tiene siempre un fondo bíblico y otro tanto ocurre en la práctica totalidad de los *exempla* que salpican cualquiera de las obras prudencianas; a la *Psychomachia* se le ha señalado una inspiración paulina básica[204] y una obra como los *Tituli Historiarum* sólo se entiende en función del fondo bíblico. Los grandes autores cristianos también tienen una presencia notable en los poemas de Prudencio: Ambrosio es la figura principal —que no exclusiva— del *Cathemerinon*[205], como Tertuliano lo es de la *Apotheosis* y la *Hamartigenia*; Tertu-

---

[203] Para los aspectos de esta relación de Prudencio con la *Biblia*, me limito a indicar dos estudios globales (los análisis de detalle aparecerán oportunamente citados en las notas a la traducción): N. GRASSO, «Prudenzio e la Bibbia», *Orpheus* 19 (1972), 79-170; J.-L. CHARLET, «Prudence et la Bible», *Recherches augustin.* 18 (1983), 3-149.

[204] *Vid.* HANNA, «The sources...», esp. págs. 110-111. Para la deuda de la *Apotheosis*, vid. FABIAN, *Dogma und Dichtung...*, págs. 79-98.

[205] *Vid.* CHARLET, «La poésie...», págs. 371-373.

liano, Cipriano y Ambrosio se reparten el peso patrístico en la *Psychomachia*; Ambrosio es, obviamente, el primer referente patrístico de los libros *Contra orationem Symmachi*, aunque para la demolición del panteón pagano el poeta se sirve además de otras fuentes, entre las que quizá destaca Lactancio; en el *Peristephanon*, finalmente, Prudencio también recurre a las autoridades cristianas, aunque esta dependencia se ve desplazada por las *Actas de los mártires* y otras vías de documentación, escrita u oral, sobre las gestas de aquellos cristianos excepcionales.

Pero toda esta dependencia es básicamente semántica, de contenidos, mientras que sus modelos formales predilectos se encuentran entre los clásicos[206]. Por supuesto, es Virgilio el modelo principal de los poemas de Prudencio y muy particularmente de los hexamétricos, entre los que a su vez destaca la *Psychomachia* en tanto que epopeya[207]. La segunda posición es ocupada por Horacio[208], quien deja ver su

[206] Una excepción en este sentido sería Juvenco, de quien suele tomar prestadas expresiones, sobre todo en el *Cathemerinon*. Para la relación de Prudencio con los clásicos, véase p. ej. M. LAVARENNE, *Étude sur la langue du poète Prudence*, París, 1933, §§ 1683-1688; S. M. HANLEY, *Classical sources of Prudentius*, Diss. Cornell Univ., 1959; ORTEGA-RODRÍGUEZ, *Prudencio*, págs. 51*-52*; A. SALVATORE, *Studi Prudenziani*, Nápoles, 1958, págs. 11-115; CHARLET, «Aesthetic trends...», esp. págs. 76 y 82-84.

[207] La bibliografía sobre este aspecto es abundante. Me limito aquí a remitir al clásico libro de B. A. MAHONEY, *Vergil in the Works of Prudentius*, Washington, 1934, aunque el lector podrá encontrar otros títulos en el apartado de nuestra *Bibliografía* que reservamos a los modelos y pervivencia de Prudencio.

[208] *Vid.* LAVARENNE, *Étude...*, §§ 1712-1721; I. OPELT, «Prudentius und Horaz», en W. WIMMEL (ed.), *Forschung zur römischen Literatur: Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Buechner*, Wiesbaden, 1970, págs. 206-213. Para la sobrevaloración que ha sufrido esta influencia, véase PARATORE, «Prudenzio fra antico...», págs. 55-56.

peso especialmente en las dos colecciones polimétricas, en su condición de poeta lírico, y en los poemas polémicos, en la de poeta satírico, misión esta última en que recibe el refuerzo de Juvenal[209]. No falta tampoco la presencia de Lucano y Séneca[210]; Lucrecio se deja ver sobre todo en los poemas didácticos[211]; el muy dispar Ovidio deja el poso de sus *Metamorfosis* y aun el de sus poemas amorosos[212]. Otros muchos poetas clásicos aparecen aquí y allá en los versos de Prudencio, pero su influencia hoy por hoy no resulta significativa, tal vez porque no ha sido analizada convenientemente[213]. Junto a estos autores antiguos hemos de situar la fuerte presencia de dos contemporáneos de Prudencio: Ausonio, que se deja ver especialmente en el *Catheme-*

---

[209] *Vid.* p. ej. LAVARENNE, *Étude...*, §§ 1722-1727, y CH. GNILKA, «*Satura tragica*: zu Juvenal und Prudentius», *Wiener Studien* 103 (1990), 145-177.

[210] *Vid.* p. ej. LAVARENNE, *Étude...*, §§ 1728-1733 y 1734-1739 respectivamente, y V. J. HERRERO, «Lucano en la literatura hispanolatina», *Emerita* 27 (1959), 19-52 (esp. 36-39).

[211] *Vid.* p. ej. LAVARENNE, *Étude...*, § 1745; E. RAPISARDA, «Influssi lucreziani in Prudenzio. Un suo poema lucreziano e antiepicureo», *Vigiliae Christianae* 4 (1950), 46-60; FABIAN, *Dogma und Dichtung...*, págs. 219-270.

[212] *Vid.* LAVARENNE, *Étude...*, §§ 1740-1742; W. EVENEPOEL, «La présence d'Ovide dans l'oeuvre de Prudence», *Caesarodunum* 17 *bis* (1982), 165-176; y añádanse los ecos que recojo en las notas a *Ham.* 263 y 287, y a *Symm.* II 28-29.

[213] Un caso así puede ser el de Catulo, de quien hasta ahora tan sólo se había señalado un eco inseguro *(vid.* LAVARENNE, *Étude...*, § 1747), pero cuya presencia es algo mayor: véase mi artículo «Ecos catulianos en los poemas de Prudencio», *Anuar. Est. Filol.* 19 (1996), 443-455, y alguna información puede verse aquí mismo en las notas a *Apoth.* 239; *Ham.* 342; *Psych.* 803; *Symm.* I 138; *Perist.* X 1073, XIII 102 *(vid.* además *Apoth.* 772-773; *Ham.* 288, 426-427).

rinon[214], y Claudiano, que comparte buen número de expresiones con nuestro poeta y cuya presencia encontrará el lector en nuestras notas[215].

Sobre la pervivencia de Prudencio vamos a tratar muy brevemente[216]. Las primeras noticias claras sobre nuestro poeta datan de mediados del s. v. A partir de ese momento sus referencias son continuas y adoptan el tono de las menciones de las autoridades clásicas. Prudencio se convirtió de hecho en un autor escolar, el preferido en ciertos momentos y zonas durante la Edad Media y por ello lo citan, comentan e imitan estudiosos y poetas hasta, al menos, la llegada del Renacimiento. Testimonio de este interés son los muy abundantes comentarios, glosas y manuscritos que nos han llegado de esos siglos. Sin embargo, creo que sobre la presencia de Prudencio en autores posteriores están haciendo falta estudios de detalle que impidan valoraciones equivocadas. En efecto, en ocasiones da la impresión de que se menciona como admirador prudenciano a quien tan sólo se limita a citarlo o a recoger ecos del esquema simbólico de la *Psychomachia*, cuyo enorme éxito y difusión en la literatura y las artes plásticas medievales implica como contrapartida

---

[214] Véase el estudio monográfico de J.-L. Charlet, *L'influence d'Ausone sur la poésie de Prudence*, París, 1980.

[215] Véase Lavarenne, *Étude...*, §§ 1758-1764; A. Cameron, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, 1970, págs. 467-473, y algunas precisiones en Palmer, *Prudentius on the martyrs*, págs. 197-203.

[216] Me limito aquí a remitir al lector a la principal fuente de información: M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Múnich, 1973-1976 (= 1911-1931), 3 vols.: *vid.* I, pág. 755b-c; II, pág. 860b-c; III, pág. 1141c; así como a los repasos de Lavarenne, *Prudence*, I, págs. xvi-xxi; Van Assendelft, *Sol ecce...*, págs. 7-9; y Ortega-Rodríguez, *Prudencio*, págs. 53*-65*. Más títulos podrá encontrar el lector en el apartado de nuestra *Bibliografía* reservado a los modelos y pervivencia del autor.

que su influencia ha trascendido los límites de la estricta imitación prudenciana: se trataría, pues, de una pervivencia indirecta (y por ello mismo tal vez aún más meritoria). De otra parte, parece que se está de acuerdo en que el auge de Prudencio cedió con la llegada del Renacimiento y la nueva pasión por recuperar a los clásicos paganos. Si bien esto es cierto, también se ha observado que aun así se siguió comentando y se editó su obra, como en el caso de nuestro Elio Antonio de Lebrija[217], y que contó con el favor de humanistas del círculo nórdico como Erasmo de Rotterdam y Juan Luis Vives[218], más tocados de la *pietas* cristiana que los intelectuales italianos. A partir del Renacimiento desaparece todo rastro de nuestro poeta, salvo en lo que respecta a la edición de sus poemas, lo que al fin y al cabo avala un cierto interés por la obra. Pero es que también aquí habría que realizar estudios sobre la tradición de Prudencio en las diferentes literaturas nacionales: así, junto a posibles ecos ya señalados hace años en G. Pascoli (1855-1912)[219] o, ya en nuestro país, en Llorenç Riber[220] y Federico García Lorca[221], encuentro por ejemplo en una antología reciente la

---

217 *Vid.* F. GONZÁLEZ VEGA, «Nebrija comentador de Prudencio», *Estudios Humanísticos. Filología* 9 (1987), 205-215 (esp. 209-210 y 213-215).

218 *Vid.* ORTEGA-RODRÍGUEZ, *Prudencio*, págs. 61*-62*.

219 *Vid.* A. LUNELLI, «Pascoli, Pomponia Graecina 10, ientantum», en A. TRAINA (pres.), *Contributi a tre poeti latini (Valerio Flacco, Rutilio Namaziano, Pascoli)*, Bolonia, 1969, págs. 199-206.

220 La dependencia estaría en su libro *Les Corones (vid.* REBULL, *Prudenci. Llibre...*, I, pág. 15), pero recuérdese que a este autor debemos asimismo un estudio sobre la figura y la obra de Prudencio: *Aurelio Prudencio*, Barcelona, 1936.

221 Se trata de su «Martirio de Santa Olalla»: *vid.* A. SCOBIE, «Lorca and Eulalia», *Arcadia* 9 (1974), 290-298.

presencia de estos poemas y especialmente del *Cathemerinon* en autores anglófonos de los siglos XVII-XIX[222].

Por otro lado, debe tenerse en cuenta que Prudencio ha dejado su huella más allá del ámbito estrictamente poético, y es que la liturgia de la Iglesia latina ha tomado pasajes enteros de sus dos colecciones de himnos[223]. Y no queda tampoco aquí la pervivencia de nuestro poeta, pues las artes plásticas —y fundamentalmente la pintura y la escultura— hicieron de las personificaciones de la *Psychomachia* un motivo de enorme difusión, hasta el punto de convertir el nombre del poema prudenciano en designación genérica de este tipo de representaciones[224].

Por lo que respecta al estilo de Prudencio, una de las cualidades que más llaman la atención es su continua creatividad, su esfuerzo por sorprender al lector a cada paso, algo que se hace especialmente evidente en todos los niveles de la expresión: la selección del léxico[225], la estructura métrica y estrófica de los poemas y la disposición de las pala-

[222] *Vid.* A. POOLE & J. MAULE (eds.), *The Oxford book of classical verse in translation*, Oxford, 1995, págs. 527-531.

[223] *Vid.* ORTEGA-RODRÍGUEZ, págs. 62*-63*; PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 67-70, 74, 85-86, y esp. 255-268.

[224] *Vid.* ORTEGA-RODRÍGUEZ, *Prudencio*, págs. 63*-64*; LAVARENNE, *Prudence*, III, págs. 41-46; y, de modo exhaustivo, J. S. NORMAN, *Metamorphoses of an Allegory. The Iconography of the Psychomachia in Medieval Art*, Nueva York-Berna-Frankfurt-París, 1988. Para la importancia que en este sentido pudieron tener las miniaturas de los códices de Prudencio, véanse los clásicos estudios de R. STETTINER, *Die illustrierten Prudentiushandschriften*, Berlín, 1905, y H. WOODRUFF, *The illustrated mss. of Prudentius*, Cambridge, Mass., 1930, así como otros títulos que el lector encontrará en el apartado de nuestra *Bibliografía* dedicado a la transmisión y crítica del texto prudenciano.

[225] Y aun dentro de ésta, en buen número de ocasiones renueva ciertas palabras modificando su flexión o su prosodia, como veremos más adelante.

bras[226]. Son notables sus cualidades para describir y narrar[227] y es hábil para la elaboración de discursos, presentes a lo largo y ancho de sus poemas y que en buen número de casos constituyen las partes más importantes de los mismos[228]. Sin embargo, no todos los rasgos del estilo de Prudencio han sido valorados positivamente: M. Lavarenne[229] recuerda con desagrado su verbosidad y su afición hacia la expresión abigarrada y redundante. Si bien es innegable este carácter que ha dado en llamarse «barroco», me parece más prudente relacionarlo, con J. Fontaine[230], con los patrones estéticos de la Antigüedad tardía, como culminación de una tendencia que arranca de la propia época clásica. Sí me parece un claro defecto de Prudencio su afición por el detalle truculento y grosero[231], rasgo que sólo en ocasiones (fundamentalmente en el *Peristephanon)* encuentra una justificación de tipo político-religioso: la necesidad de recrear el atroz sufrimiento de los mártires. Sin negar esta necesidad (o más bien conveniencia), también es cierto que el arte más

---

226 Para el uso de la aliteración por parte de Prudencio, *vid.* PARATORE, «Prudenzio fra antico...», págs. 77-79. Un análisis global del estilo de Prudencio puede verse en LAVARENNE, *Étude...*, págs. 315-596.

227 *Vid.* PARATORE, «Prudenzio fra antico...», pág. 71. Ejemplos de su capacidad descriptiva pueden verse en la base misma de los *Tituli Historiarum* y en pasajes como *Psych.* 823-887; *Perist.* III 186-200, XI 153-168 y 215-226, XII 31-42 y 49-54.

228 *Vid.* PARATORE, «Prudenzio fra antico...», págs. 71-73.

229 *Prudence*, I, págs. XII-XIV.

230 Véase su interesante artículo «Le mélange des genres dans la poésie de Prudence», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 1-23 (= *Forma Futuri. Studi in onore del Card. M. Pellegrino*, Turín, 1975, págs. 755-777), esp. pág. 21. Véanse además las oportunas precisiones de PARATORE, «Prudenzio fra antico...», págs. 70-71.

231 Para las distintas opiniones suscitadas a este respecto, véase HENDERSON, «Violence...», pág. 84.

puro sabe conmover al lector por medios más refinados, que cuenten más con su inteligencia y participación. El recurso a la evidencia palmaria podrá justificarse desde el plano ideológico[232] o incluso desde la perspectiva de la historia de la literatura[233], pero todo ello no hará sino ratificar la presencia de ese defecto en un momento concreto y por unas motivaciones determinadas[234].

Quede clara, en cualquier caso, nuestra valoración positiva de Prudencio como poeta: sus composiciones son una muestra excelente de la evolución de los géneros poéticos desde la Antigüedad, pero sobre todo constituyen en sí mismos uno de los más importantes actos de creación, de innovación, en la poética de la época por su sabia inserción en ella del aporte pagano antiguo así como del legado cristiano[235].

De la lengua de Prudencio ya hemos mencionado más arriba una cualidad peculiar: su afán de innovación. Pero no me refiero tanto a una innovación con respecto al latín clásico como a un intento constante por apartarse de las formas convencionales. En efecto, la evolución propia de la lengua en estos cuatrocientos años podría explicar y de hecho explica algunas de las divergencias del latín de Prudencio res-

---

232 *Vid.* RODRÍGUEZ, «*Poeta...*», págs. 76-77; ORTEGA-RODRÍGUEZ, *Prudencio*, pág. 49*; REBULL, *Prudenci. Prefaci...*, págs. 14-17; R. HENKE, *Studien zum Romanushymnus des Prudentius*, Frankfurt-Berna-Nueva York, 1983, págs. 88-132.

233 *Vid.* PALMER, *Prudentius on the martyrs*, págs. 185-186 —y esp. n. 17— y 189.

234 Para la presencia de detalles negativos análogos en Prudencio, véase FONTAINE, *Naissance...*, pág. 192.

235 Para conclusiones análogas, véase el recién citado artículo de J. FONTAINE, «Le mélange...», y véase además CH. WITKE, «Prudentius and the tradition of Latin poetry», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 99 (1968), 509-525 (esp. 524).

pecto del de los poetas clásicos, pero también hay que decir que las diferencias en este sentido no son muy abundantes o, al menos, el lector no tiene la apabullante sensación de hallarse ante un documento tardío: no es ésa la esencia de su diferencia[236]. Naturalmente, el caudal léxico cristiano, tan copioso, con sus neologismos latinos y sus préstamos helenos y hebraicos añade un colorido radicalmente nuevo[237]. Pero el caso es que a esta variedad (hasta cierto punto obligada y por tanto estilísticamente poco relevante) Prudencio añade su toque personal, inventando buen número de vocablos, términos que en ocasiones no encuentran otra documentación en toda la literatura latina[238]. En muchos casos, además, selecciona términos raros pero no por afán de claridad sino precisamente por su rareza[239]. Con este mismo objetivo Prudencio se convierte en un «neologista morfológico», es decir, gusta de inventar flexiones extrañas para vocablos comunes en la lengua latina: así nominativos como *famis*; así declinaciones como *caltha, -ae*[240]. Todo esto, por tanto, unido a la innovación estilística a que acabamos de hacer referencia y a la prosódica y métrica que veremos a continuación, consigue forjar una expresión no siempre clara y fácil que nos habla en todo momento de su creador per-

---

[236] Esta mezcla de aporte histórico y contribución personal se ve claramente en el nivel sintáctico: *vid.* LAVARENNE, *Étude...*, §§ 176-871.

[237] *Vid.* LAVARENNE, *Étude...*, §§ 970-1085.

[238] El lector podrá ver comentarios sobre estos más que numerosos vocablos en nuestras notas respectivas. Pero además puede ver el muestrario recogido por LAVARENNE, *Étude...*, §§ 970-1378. Véase, en fin, PARATORE, «Prudenzio fra antico...», págs. 62 y 74-77, y RODRÍGUEZ, *«Poeta...»*, págs. 174-175. Para el tratamiento de los diminutivos, *vid.* A. SALVATORE, *Studi Prudenziani*, págs. 207-222.

[239] Así quizá habría que entender también las peculiaridades ortográficas que muestran sus códices: *vid.* LAVARENNE, *Étude...*, §§ 1-53.

[240] *Vid.* LAVARENNE, *Étude...*, §§ 54-138.

sonal, efecto sobre el que los gustos de sus lectores pueden mostrarse divergentes pero que en cualquier caso es aquel buscado por el poeta.

El último aspecto de la expresión prudenciana sobre el que vamos a tratar es el prosódico-métrico, que merece una atención especial por ser Prudencio, de nuevo, un renovador radical de formas tradicionales. Pero ha de reparar el lector en los dos elementos de la predicación que aquí le he atribuido: la prosodia y métrica de Prudencio, a pesar del momento en que escribe, es básicamente la de los clásicos, y sobre ella introduce cambios. Como se recordará, los poemas de Prudencio se dividen entre el bloque hexamétrico representado por *Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia, Contra orationem Symmachi* y los *Tituli Historiarum*[241], y el bloque polimétrico (que también incluye esquemas dactílicos) formado por las dos colecciones de himnos, el *Prefacio* y el *Epílogo* y los prefacios particulares a los largos poemas hexamétricos. De uno y otro bloque se han ocupado los estudiosos[242], y sus conclusiones coinciden en reconocer el altísimo nivel de depuración de la técnica versificatoria de nuestro poeta, y ello en una época de profundos cambios en los esquemas de la versificación[243]. En el caso de los poemas

---

[241] También habría que incluir aquí los doce hexámetros del *Hymnus de Trinitate*: el prefacio conjunto a *Apotheosis, Hamartigenia* y *Psychomachia*.

[242] Del hexámetro en los poemas largos de Prudencio se ha ocupado P. Tordeur, «Essai d'analyse statistique de la métrique de Prudence», *Rev. Organ. Int. Ét. Anc. par Ordinat.* (1972), 19-37, y, junto con otros poetas, en «Élisions de mots iambiques et anapestiques dans l'hexamètre latin», *Latomus* 31 (1972), 105-129. Los metros líricos han sido el objeto de estudio de J. Luque, *La versificación de Prudencio*, Granada, 1978, o bien, del mismo estudioso, *Evolución acentual de los versos eólicos en latín*, Granada, 1978, donde asimismo se analizan otros poetas.

[243] *Vid.* Luque, *La versificación...*, págs. 9-11.

en hexámetros (del que la *Psychomachia* parece el de mayor calidad técnica), el modelo principal es obviamente Virgilio, siendo Horacio su referente primero para los otros metros[244].

Pero ¿cuáles son los cambios perceptibles en la prosodia y métrica de Prudencio? El ámbito prosódico sí deja ver ciertas alteraciones de época, es decir, ciertos detalles que no obedecen tanto a modificaciones introducidas por el autor con una determinada intención estética cuanto a los cambios sufridos por la propia lengua y técnica versificatoria de los romanos en el devenir de los años. Por lo pronto, se han observado claros ejemplos de oscilación en la prosodia de algunas palabras, fundamentalmente (aunque no sólo) nombres propios extranjeros, por lo demás siempre expuestos a estos problemas en su adaptación a otra lengua[245]. Aun así, hay que separar de estos casos aquellos en que es posible que el poeta sí haya modificado la prosodia con una intencionalidad concreta[246]. Sí cabe considerar decadentes los casos de abreviaciones y alargamientos métricos, aunque están más restringidos de lo que hasta hace poco se venía sosteniendo. En efecto, es sistemático el alargamiento de una vocal breve situada a final absoluto de palabra, cuando la siguiente comienza con los grupos consonánticos *sc, sp, sq,* y *st*, o bien con *muta cum liquida*, pero sólo si esa vocal

---

[244] Sobre estas influencias generales actúan otras más particulares, analizadas por los investigadores: véase por ejemplo el estudio sobre la influencia métrica de Ausonio realizado por CHARLET, *L'influence...*, págs. 75-119.

[245] *Vid.* LAVARENNE, *Étude...*, §§ 139-195; CUNNINGHAM, *Prudentii Carmina*, §§ 128-129.

[246] Véase nuestra nota a *Ham.* 520.

se halla en tiempo fuerte[247]. Por otra parte, parece detectarse influencia del acento de palabra, cada vez más pujante en la versificación de la época, sobre los versos de Prudencio, pero sin llegar en modo alguno a convertirse en elemento pertinente[248].

Aquí acaban los «deslices» de Prudencio respecto de la prosodia y métrica clásica, pero no acaban aquí sus diferencias. Y es que Prudencio, utilizando en la práctica totalidad versos clásicos[249], los combina en buen número de casos de modo no conocido con anterioridad[250]. Estas agrupaciones novedosas se encuentran en la *Praefatio*[251], en *Cath.* III (y *Perist.* III), IV (y *Perist.* VI), VI, VII (y *Perist.* X) y X, y en *Perist.* VII y XIII. El empleo de gliconios *katá stíchon*, esto es, en serie, que encontramos en el prefacio particular al segundo libro *Contra orationem Symmachi*, es sólo parcialmente innovación prudenciana, como veíamos al hablar de esa composición. Finalmente, el uso en serie del endecasílabo alcaico, que veíamos en *Perist.* XIV, es una innovación compartida con Claudiano, *Fesc.* I[252], al igual que la agrupación trística del septenario trocaico *(Cath.* IX

[247] Para este tema, *vid.* R. Palla, «Questioni di metrica ed esegesi prudenziane. A proposito di una recensione», *Studi Class. e Orient.* 32 (1982), 253-275 (esp. 261-262).

[248] *Vid.* Luque, *La versificación...*, pág. 110.

[249] Tan sólo son postclásicos el trímetro dactílico hipercataléctico *(Cath.* III y *Perist.* III) y el dímetro yámbico cataléctico *(Cath.* VI).

[250] Véase un listado de los versos y estrofas utilizados por Prudencio en Rebull, *Prudenci. Prefaci...*, págs. 26-27, o bien en Ortega-Rodríguez, *Prudencio*, págs. 45*-47*. Para la función de la estrofa en Prudencio véase el artículo de J. Luque, «La estrofa en la poesía de Prudencio», *Estudios de filología latina* 2 (1982), 133-146.

[251] Para el esquema utilizado en cada caso remito a los respectivos análisis de estas composiciones en las páginas precedentes.

[252] Parece que más bien se trata de una deuda de Prudencio hacia Claudiano: *vid.* Palmer, *Prudentius on the martyrs*, pág. 203.

y *Perist.* I) podría haber sido inspirada por Hilario de Poitiers[253].

IV. Transmisión de la obra de Prudencio

Manuscritos

El éxito de Prudencio en época medieval nos ha dejado un saldo de más de 300 manuscritos de su obra[254], pero lo que hace especialmente privilegiada la situación del texto prudenciano es el hecho de que conservemos dos códices del siglo VI aún en escritura continua, apenas siglo y medio posteriores a la gran edición del propio poeta. El más valioso de ellos (seguramente fue copiado en el primer cuarto de ese siglo) es el *Parisinus Latinus 8084 (A),* de la Biblioteca Nacional de París, aunque probablemente de origen italiano. También recibe el nombre de *Puteanus* por haber sido propiedad de Jacques du Puy, aunque antes perteneció a *Mauortius*, cónsul en Occidente en el año 527. La letra de su texto es la capital rústica, propia de códices lujosos, pero tiene algunas correcciones en uncial o capital redonda. Contiene *Cath., Apoth., Ham., Psych.* y *Perist.* hasta V 142[255]. El otro

[253] *Vid.* CHARLET, *La création poétique...*, págs. 38-39.

[254] Trabajos específicos sobre este tema pueden encontrarse en el apartado de nuestra *Bibliografía* correspondiente a la transmisión y crítica del texto.

[255] Para este códice, véase REBULL, *Prudenci. Prefaci...*, págs. 30-32. Véanse además C. QUESTA, «Il metro e il libro. Per una semiologia della pagina scritta di Plauto, Terenzio, Prudenzio, Orazio», en C. QUESTA & R. RAFFAELLI (eds.), *Atti del Convegno Internazionale «Il libro e il testo», Urbino, 20-23 settembre 1982*, Urbino, 1984, págs. 337-396 (esp. 349, 352-357, 392-393 y 395-396), y, en ese mismo libro, R. RAFFAELLI, «La

gran códice prudenciano es el *Ambrosianus D 36 sup. (B)*, de la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Fue copiado hacia mitad de siglo a partir de un texto en cursiva, pero el suyo está escrito en uncial. De Italia pasó a tierras galas, donde fue propiedad de Dungal, que dejó en él sus notas y se preocupó de que (dos) copistas supliesen los folios que había ido perdiendo. Parece que este códice formó parte del lote donado por Dungal a Bobbio[256]. Aparte de estos dos manuscritos el editor del texto prudenciano debe tener en cuenta otras tres familias: Γ, Δ y Θ, códices pertenecientes casi todos al s. IX, aunque probablemente derivados de otros del s. VI[257].

Ediciones y traducciones

De la obra de Prudencio se han hecho decenas de ediciones desde finales del s. XV hasta nuestros días[258]. De las

pagina e il testo. Sulle funzioni della doppia rigatura verticale nei codici latini *antiquiores*», págs. 1-24 (esp. 14-16).

256 Para este códice, véanse QUESTA, «Il metro...», págs. 357-362 y 395-396; M. FERRARI, «*In Papia conveniant ad Dungalum*», *Ital. Medioev. e Umanist.* 15 (1972), 1-52; y RAFFAELLI, «La pagina e il testo...», págs. 16-21, trabajos que modifican planteamientos previos como el de CUNNINGHAM, *Prudentii Carmina*, §§ 14-15.

257 *Vid.* REBULL, *Prudenci. Prefaci...*, págs. 29-30. Para el problema de la tradición de cada obra (planteamiento preferible en este caso al del origen y parentesco de cada códice), *vid.* CUNNINGHAM, *Prudentii Carmina*, §§ 77-109. Para el importante problema de la interpolación en el texto prudenciano (del que el lector encontrará información en las notas a los correspondientes pasajes), véanse fundamentalmente casi todos los trabajos de Christian Gnilka citados en el apartado correspondiente de nuestra *Bibliografía* y, frente a ellos, los artículos de Cunningham en el mismo apartado.

258 El lector puede encontrar un listado de ellas en ORTEGA-RODRÍGUEZ, *Prudencio*, págs. 71*-76*. De entre las antiguas, tan sólo he consultado eventualmente la de V. Giselinus (Gislain): *Aurelii Prudentii Cle-*

realizadas hasta el siglo pasado sobresalen por sus aportaciones al texto prudenciano las de E. A. de Lebrija (Amberes, 1536^2), M. J. Weitz (Hanau, 1613) y N. Heinsius (Amsterdam, 1667), la benemérita edición de F. Arévalo (Roma, 1788-1789 [= *PL* 59-60, París, 1847]) y las de A. Dressel (Leipzig, 1860) y Th. Birt (Berlín, 1892). Ya en nuestro siglo aparecía una edición que marcó época y cuyo texto aún hoy siguen numerosos investigadores y traductores de Prudencio: me refiero a la de J. Bergman (Viena-Leipzig, 1926 [= *CSEL* 61]). Otra edición notable ha sido la de M. P. Cunningham (*CCSL* 126: Turnhout, 1966)[259], que años más tarde sería revisada por el mismo editor y aparecería en nuestro país en la colección *Bernat Metge* con traducción al catalán de N. Rebull (Barcelona, 1979-1984)[260]. Con traducción al francés tenemos en la colección *Les Belles Lettres* la edición de un buen conocedor de Prudencio: M. Lavarenne (París, 1943 [1955^2]-1951 [1963^2]). La edición disponible con traducción inglesa es la aparecida en la *Loeb Classical Library* (Londres-Cambridge, Mass., 1962 [= 1949-1953]), a cargo de H. J. Thomson, aunque su texto no es sino revisión del de Bergman. También reprodujeron el texto de Bergman para sus *Obras completas de Aurelio Prudencio* (Madrid, 1950) J. Guillén e I. Rodríguez, obra ésta que tiene

---

mentis, uiri consularis, opera, Victore Giselino correcta, et annotationibus illustrata, ad Hippolytum Estensem Cardinalem et Principem illustrissimum, Coloniae Agrippinae, In officina Birckmannica, sumptibus Arnoldi Mylij, anno MDXCIV.

[259] Algunos *corrigenda* a esta edición aparecieron en un artículo del mismo Cunningham: «The problem of interpolation in the textual tradition of Prudentius», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 99 (1968), 119-141 (esp. 139-141).

[260] Los cambios afectan básicamente a la puntuación. Por lo demás, el texto tan sólo difiere en cuatro pasajes (*vid.* Rebull, *Prudenci. Prefaci...*, pág. 36).

el mérito —entre otros— de haber ofrecido la primera traducción castellana de las obras completas de Prudencio. Con el mismo título publicaban una nueva edición y traducción A. Ortega y el mismo I. Rodríguez (Madrid, 1981)[261].

Respecto de otras ediciones (parciales) y traducciones de la obra prudenciana, el lector podrá encontrar cumplida información en el apartado correspondiente de nuestra *Bibliografía*[262].

Nuestra traducción

Ofrecemos, pues, al lector una nueva traducción de las *Obras Completas* de Aurelio Prudencio Clemente, traducción que necesariamente se apoya en estos trabajos previos así como en aquellos estudios críticos que han contribuido al mejor entendimiento y disfrute de estos poemas. Al comenzar la tarea, opté por seguir la edición de Cunningham de 1966 en la idea de que se trataba, frente a la de Bergman, de una edición más actualizada y porque de hecho es la que mayor información crítica aporta. Sin embargo, he ido cotejando asimismo en la práctica totalidad del texto y de manera muy especial en los pasajes complicados otras ediciones: la de Thomson, con la que comparto, como se verá más abajo, la puntuación de buen número de pasajes; la de Lavarenne, que me ha ayudado fundamentalmente en sus notas explicativas; y la del propio Cunningham con traducción de Rebull. Esta última

[261] Se trata en este caso del texto de la edición belga de Cunningham, aunque las notas siguen refiriéndose al texto de la edición de Guillén & Rodríguez y la traducción, en muchos casos (como le ocurre a la de Rebull), vuelca el texto de Lavarenne.

[262] Allí aparecen las publicadas en los últimos cincuenta años. Para las anteriores, véase ORTEGA-RODRÍGUEZ, *Prudencio*, págs. 71*-75*.

edición, aunque tiene un aparato crítico menos profuso que la de 1966, mejora sustancialmente la puntuación, principal defecto de aquélla. Ni que decir tiene que he cotejado asimismo otras traducciones que han mejorado y en ocasiones rectificado la mía y cuyas notas han aportado abundante información a las que aquí se incorporan. A las tres traducciones —inglesa, francesa y catalana— recién mencionadas hay que añadir la castellana de Ortega-Rodríguez, en cuyas notas he encontrado buen número de *loci similes*. Cada una de ellas tiene sus peculiaridades propias y todas ellas son valiosas: la de Thomson es una versión fluida y valiente por cuanto se aparta del resto en más de un caso (y, a mi modo de ver, normalmente con razón); debido a los criterios editoriales de la *Loeb Classical Library*, por contra, adolece de excesiva parquedad en sus notas aclaratorias. La de Lavarenne sí aporta buen número de notas y es una traducción que ha marcado época; sin embargo, discrepo de ella en la interpretación (siquiera sea en la puntuación) de bastantes pasajes. La de Rebull, como heredera de las anteriores, mejora sus defectos y resulta bastante completa en todos los aspectos; incurre, no obstante, en el vicio de seguir en más de un pasaje el texto de Lavarenne cuando dice seguir el de Cunningham. Este mismo desajuste ha quedado señalado más arriba para la traducción —de un lado— y las notas —de otro— de Ortega-Rodríguez, que añaden (entiendo que por motivos editoriales) el feo hábito de incorporar en el cuerpo de texto y entre paréntesis aclaraciones o paráfrasis que en buena ley deberían aparecer desarrolladas en las notas a pie de página; vaya en cualquier caso desde aquí mi reconocimiento por los abundantes pasajes de feliz inspiración del traductor así como por el tono general de la introducción a la obra.

A continuación, y con el fin de que el lector curioso pueda en todo momento saber qué texto estoy siguiendo,

señalo mis divergencias[263] con respecto al texto de Cunningham de 1966[264]:

Pasaje	Cunningham	Lectura adoptada
Praef. 24	*arguens.*	*arguens,* (edd.)
Cath. II 68-72	*inlumina,... tergens*	*inlumina;... terge* (Θ Toohey)
Cath. V 161-4	*[per... saeculis.]*	*per... saeculis.*
Cath. VI 80	*remotis*	*remotis:* (Cunn.[2])
Cath. IX 10	*natus*	*fusus* (*B*)
Cath. IX 18	*quam*	*quem* (*AEU*)

[263] Entiéndase que prescindo aquí de cuestiones menores de puntuación, como por ejemplo la presencia o ausencia de comas. Sólo señalo aquellos casos en que la puntuación implique un cambio neto de sentido o de estructura sintáctica. Hay, no obstante, otros casos a medio camino entre ambos extremos. Son los siguientes (Cunningham > Lectura Adoptada): *Cath.* V 84 *(dextera. > dextera;)*; *Cath.* V 88 *(inpios. > inpios;)*; *Cath.* VI 108 *(execratur. > execratur,)*; *Cath.* XI 10 *(humus; > humus:)*; *Apoth.* 68 *(ligni; > ligni,)*; *Apoth.* 174 *(filius; > filius,)*; *Apoth.* 181 *(extet; > extet,)*; *Apoth.* 553-4 *(secuti. /... est, > secuti, /... est;)*; *Ham.* 265 *(formam; > formam)*; *Ham.* 362 *(fragoris. > fragoris:)*; *Ham.* 379 *(nemo; > nemo,)*; *Ham.* 513 *(lacessit; > lacessit,)*; *Ham.* 706 *(uicissim. > uicissim,)*; *Ham.* 951 *(uitae! > uitae.)*; *Symm.* I 194 *(flammas. > flammas,)*; *Symm.* II 753 *(eripit. > eripit:)*; *Perist.* II 130 *(scribitur; > scribitur,)*; *Perist.* XIII 40 *(timeret. > timeret:)*.

[264] Debo advertir que cuando digo que comparto una determinada lectura con Thomson lo hago sin perjuicio de que pudiera estar ya en Bergman, el texto de cuya edición no he cotejado con detalle. Por otro lado, la abreviatura «Cunn.[2]» indica que esa lectura aparece recogida por el propio Cunningham en su revisión del texto para *Bernat Metge*, sin que indique nada sobre su origen ni sobre su presencia o ausencia en otras ediciones: de hecho, algunos de estos casos son correcciones efectuadas por el propio Cunningham en el apéndice *corrigenda* ya citado anteriormente («The problem of interpolation...», págs. 140-141). No señalo ahí, en fin, aquellos errores de imprenta tan evidentes que no podrían dar lugar a interpretaciones torcidas: *Symm.* I 181, *celebarent*; *Perist.* III 92, *duiuide*; *Perist.* X 305, *eduntularum*; *Perist.* XI 23, *preruersi*.

PASAJE	CUNNINGHAM	LECTURA ADOPTADA
Cath. IX 74	*repulso*	*recluso* (*B²ES*)
Cath. XI 42-44	*gentium,... fabrica.*	*gentium;... fabrica,*
Apoth. praef. I 10	*deus, ipse*	*deus ipse:* (THOMSON)
Apoth. 107-8	*libri? /... figuram,*	*libri, /... figuram?*
Apoth. 114-5	*recepit. / Cum uoluit uerbo...*	*recepit / cum uoluit, uerbo...*
Apoth. 160	*exemplo... actus*	*[exemplo... actus]*
Apoth. 282-4	*Qui si... proficit*	*«Qui si... proficit»*
Apoth. 488	*sacris?*	*sacris!* (ORTEGA-RODRÍGUEZ)
Apoth. 515	*struxit. Resolubile,*	*struxit resolubile;* (HEINSIUS)
Apoth. 581-2	*Credentes... /... honore.*	*(credentes... /... honore).*
Apoth. 590-1	*salutat / primus,*	*salutat, / primus* (THOMSON)
Apoth. 638	*Vera fides,*	*Vera fides*
Apoth. 673	*quae*	*qua* (*S¹U prob.* HEINSIUS)
Apoth. 973	*non, credo,*	*non credo,* (THOMSON)
Ham. 185	*serenus;*	*serenus,* (THOMSON)
Ham. 254	*cumulus* (*uitio preli*)	*cumulos* (CUNN.²)
Ham. 270	*bacas.*	*bacas,* (THOMSON)
Ham. 502	*Charon*	*archon* (MCCARTHY)
Ham. 502	*Marcionis, ipse*	*Marcionis ipse,*
Ham. 574-580	*Progeniem... ferro*	*[progeniem... ferro]* (GNILKA)
Ham. 916	*raucos* (*TE¹S*)	*tristes* (*ABT¹*)
Psych. praef. 10	*suumque... dedit*	*(suumque... dedit)*
Psych. 599	*frustra* (*uitio preli*)	*frusta* (CUNN.²)
Symm. I 223	*senatu auctore probantur* (*BΔ*; *ΓQ* [-*entur*])	*fiant auctore senatu* (Θ, edd.)
Symm. I 364	*figuras.*	*figuras:*
Symm. I 587	*Christi*	*Christe* (CUNN.²)

Pasaje	Cunningham	Lectura adoptada
Symm. II 488-9	*Sed... /... triumfis.*	*«Sed... /... triumfis.»* (Lavarenne)
Symm. II 817-8	*loquenti, / quantum*	*loquenti; / tantum* (Cunn.²)
Symm. II 868	*†serapen†*	*orchin* (Verdière; *prob.* Cunn.²)
Perist. II 424	*legibus!*	*legibus,* (Cunn.²)
Perist. II 567	*iocantur*	*precantur* (Alfonsi)
Perist. VII 38-40	*uidet; / /... periculi*	*uidet, / /... periculi.* (Thomson)
Perist. VIII 17	*potes*	*potest* (*codd.* Cunn.²)
Perist. X 223	*sedet*	*sedes* (codd. edd.)
Perist. X 311	*perennis,*	*perennis*
Perist. X 820	*quid*	*quod* (Cunn.²)
Perist. XII 34	*fontem*	*frondem* (Cunn.²)
Perist. XIII 5-6	*nescit, /... mundum.*	*nescit. / ... mundum,* (Arévalo)

Del resultado de la versión que aquí presento sólo el lector podrá juzgar. Si se me permite ser tópico, me he ceñido a la máxima de que la buena traducción debe ser «tan literal como sea posible y tan libre como sea necesario». He tratado de rescatar, entre las ruinas de la prosificación del verso (volcar fielmente en verso todo el legado de Prudencio se me antoja tarea de titanes: *non omnia possumus omnes*), el tono o espíritu que he encontrado en el original: cuando Prudencio (¡tantas veces!) resulta oscuro, le he dejado seguir siéndolo a fin de que el lector castellano pueda percibir una sensación semejante a la del que lee el original latino. Lo mismo podría decirse de los pasajes malsonantes y de los pleonásticos, de los líricos y de los de un poeticismo bien logrado. Sí he prescindido, naturalmente, del aparato retórico de la dicción en todos aquellos casos en que el

decoro de la prosa así lo exige (nada tan empachoso como la prosa falsamente poética), sin renunciar por ello a cuantos recursos prosísticos sirvan, según mi —espero— buen criterio, para evocar las sensaciones producidas por un determinado verso[265].

[265] En la traducción de los poemas de estructura estrófica hemos procurado dejar constancia de la misma en la disposición tipográfica del texto. Los poemas no estróficos, y según las normas habituales de esta colección, aparecen en formato semejante al de la prosa.

BIBLIOGRAFÍA

El repertorio bibliográfico que presento a continuación incluye todos aquellos títulos citados a lo largo de la *Introducción* o en las notas a la traducción más algunos otros que he considerado de posible interés para el lector curioso. Estos trabajos se distribuyen en distintos apartados con el fin de proporcionar mayor información sobre su contenido así como facilitar la eventual indagación sobre algún pasaje concreto o algún aspecto particular de la poesía de Prudencio. Esto, por su parte, provoca el que algunos de ellos aparezcan repetidos en diferentes secciones en función de su naturaleza y contenido (transmisión textual y *Psychomachia*, pongamos por caso).

En otro orden de cosas, deseo expresar aquí mi agradecimiento al personal de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Extremadura por su eficacia y amable disposición; a D.ª Carmen Muñoz Relinque, encargada de la Biblioteca del Departamento de Filología Griega y Latina de la Universidad de Sevilla, por su amigable y desinteresada ayuda; a los miembros del Dipartimento di Scienze dell'Antichità *Giorgio Pasquali* de la Universidad de Florencia y de manera especial a su director, el Prof. A. Casanova, que pusieron a mi disposición los ricos fondos de su biblioteca durante un viaje de estudios.

I. Ediciones[1]

Completas

M. Aurelii Clementis Prudentii Carmina, ed. F. Arevalus, 2 vols. (*PL* 59-60), Roma, 1788-1789.

Aurelii Prudentii Clementis Carmina, ed. J. Bergman (*CSEL* 61), Viena-Leipzig, 1926.

Aurelii Prudentii Clementis carmina, cura et studio M. P. Cunningham, *Corpus Christianorum. Series Latina,* vol. CXXVI, Turnhout, 1966.

Parciales

Prudencio. Himnos a los mártires, edición, estudio preliminar y notas por M. J. Bayo, Madrid, 1946.

II. Ediciones con traducción

Al castellano

Obras Completas de Aurelio Prudencio, ed. bilingüe. Versión e introducciones particulares de J. Guillén. Introd. general, comentarios, índices y bibliografía de I. Rodríguez, Madrid, 1950.

---

[1] Recojo aquí tan sólo las principales a partir de la de Arévalo. Para otros títulos, véase el listado cronológico de Ortega & Rodríguez, *Prudencio*, págs. 71*-76*.

Aurelio Prudencio. Obras Completas, ed. bilingüe preparada por A. ORTEGA e I. RODRÍGUEZ, Madrid, 1981.

Al catalán

Aureli Prudenci Clement, texto revisado por M. P. CUNNINGHAM y traducido por N. REBULL, con la colaboración de M. DOLÇ: I, *Prefaci, Llibre d'Himnes de cada dia*, Barcelona, 1979; II, *Natura de Déu. Origen del pecat. Combat espiritual*, Barcelona, 1980; III, *Contra Símmac, llibres I-II*, Barcelona, 1983; IV, *Llibre de les Corones. I: I-IX*, Barcelona, 1984; V, *Llibre de les Corones. II: X-XIV. Rètols d'Històries. Dels seus opuscles*, Barcelona, 1984.

Al italiano

L'apoteosi, texto, trad. y notas a cargo de E. RAPISARDA, Catania, 1950.

Contra Symmachum. I: Introduzione. Testo, a cargo de E. RAPISARDA, Catania, 1954.

Inni della giornata (Cathemerinon), a cargo de M. PELLEGRINO, Alba, 1954.

Inni quotidiani (añade la *Praefatio* y el *Epilogus)*, texto con trad. y notas de F. SCIUTO, Catania, 1955.

Psychomachia, texto con introd. y trad. de E. RAPISARDA, Catania, 1962.

R. ARGENIO, «Il Dittocheo e l'epilogo di Prudenzio», *Riv. Studi Class.* 15 (1967), 40-77 (texto y trad.).

—, «Due Corone di Prudenzio», *Riv. Studi Class.* 16 (1968), 257-283 (texto y trad. de *Perist.* VI y XIV).

Inni della giornata, texto y trad. en verso, con introd. y notas de E. BOSSI, Bolonia, 1970.

R. ARGENIO, «Le prefazioni ai due libri del *Contra Symmachum* di Prudenzio», *Riv. Studi Class.* 21 (1973), 17-28 (present., texto y trad.).

Hamartigenia, introd., trad. y coment. a cargo de R. Palla, Pisa, 1981 (incluye el texto de Bergman con alguna variante).

Peristephanon hymnus XIV. Passio Agnetis, texto crítico de M. M. van Assendelft con trad. de G. Chiarini, coment. de M. M. van Assendelft, en A. A. R. Bastiaensen y otros, *Atti e passioni dei martiri*, Milán, 1990², págs. 353-367 y 584-597 respectívamente.

Al francés

Prudence, edic. y trad. de M. Lavarenne: *Tome I: Cathemerinon Liber (Livre d'heures)*, París, 1955²; *Tome II: Apotheosis (Traité de la nature de Dieu). Hamartigenia (De l'origine du mal)*, París, 1961²; *Tome III: Psychomachie. Contre Symmache*, París, 1948; *Tome IV: Le livre des couronnes (Peristephanon liber). Dittochaeon. Épilogue*, París, 1963².

Al inglés

Prudentius, con trad. ingl. de H. J. Thomson (2 vols.), Londres, 1962 (= 1949-1953).

Al alemán

U. Engelmann, *Die Psychomachie des Prudentius*, Basilea-Friburgo-Viena, 1959.

III. Traducciones y comentarios

Al español

Peristephanon de Aurelio Prudencio Clemente, introd. y trad. de M. J. Bayo, Madrid, 1943.

«El libro primero del *Contra Símaco* de Prudencio», introd. y trad. por F. J. TALAVERA, *Anal. Malac.* 5 (1982), 127-161.
L. RIVERO GARCÍA, *Prudencio*, Madrid, Ediciones Clásicas (en prensa): incluye selección.

Al italiano

Cathemerinon (Inni della giornata), trad. en prosa y verso de R. ARGENIO, Milán, 1959.
R. ARGENIO, «Il III° Inno delle corone di Prudenzio in onore della martire Eulalia», *Riv. Studi Class.* 13 (1965), 141-159.
—, «Due Corone di Prudenzio: S. Quirino e S. Cassiano», *Riv. Studi Class.* 18 (1970), 58-79.
E. BOSSI, «Per l'ora in cui si accende la lucerna», *Atene e Roma* 15 (1970), 184-187 (trad. métrica).

Al francés

Liber Cathemerinon (Livre d'heures), trad. por J.-L. CHARLET, Aix-en-Provence, 1988.
J.-L. CHARLET, «*Mors haec reparatio vitae est*: Prudence, *cath.* X», en S. PRETE (ed.), *«Memores tui»: studi di letteratura classica ed umanistica in onore di Marcello Vitaletti*, Sassoferrato, 1990, págs. 55-60.

Al inglés

M. M. VAN ASSENDELFT, *Sol ecce surgit igneus. A commentary on the morning and evening hymns of Prudentius (Cathemerinon 1, 2, 5 and 6)*, Groningen, 1976 (incluye una introd. y el texto y comentario verso a verso de esos himnos).
J. STAM, *Prudentius. Hamartigenia*, Amsterdam, 1940.
The poems of Prudentius, I: The Hymns; II: Apologetic and didactic poems, trad. de M. C. EAGAN, Washington, 1962 y 1965.

Al alemán

C. BROCKHAUS, *Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit*, Leipzig, 1872 (incluye trad. métr. de *Apoth.* en págs. 306-335).

CH. GNILKA, *Studien zur Psychomachie des Prudentius*, Wiesbaden, 1963 (incluye coment. de los vv. 823-887 en págs. 93-124).

R. PILLINGER, *Die Tituli Historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des Prudentius. Versuch eines philologisch-archaeologischen Kommentars*, Viena, 1980 (añade el texto de BERGMAN con variantes y una trad.).

K. SMOLAK, *Exegetischer Kommentar zur Apotheosis des Prudentius (Hymnus, Praefatio, Apotheosis 1-216)*, Diss., Viena, 1969.

IV. CONCORDANCIAS

R. J. DEFERRARI, J. M. CAMPBELL, *A Concordance of Prudentius*, Hildesheim, 1966 (= Cambridge, 1932).

V. ESTUDIOS SOBRE PRUDENCIO

1. *Estudios bibliográficos sobre Prudencio*

C. MAGAZZÙ, «Rassegna di studi prudenziani (1967-1976)», *Boll. Studi latini* 7 (1977), 105-134.

2. *Estudios generales sobre Prudencio y su época*

C. BROCKHAUS, *Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit*, Leipzig, 1872.

P. BROWN, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981.

A. CAMERON, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, 1970.

—, «Paganism and Literature in the Late Fourth Century», en *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Ginebra, 1977, págs. 1-30.

J. M.ª CANDAU, F. GASCÓ, A. RAMÍREZ DE VERGER (eds.), *La conversión de Roma*, Madrid, 1990.

F. CANFORA, *L'altare della Vittoria. Simmaco, Ambrogio*, con una nota de L. CANFORA, Palermo, 1991.

J.-L. CHARLET, «Aesthetic trends in late Latin poetry», *Philologus* 132 (1988), 74-85.

S. DÖPP, «Die Blütezeit lateinischen Literatur in der Spätantike (350-430 n. Chr.). Charakteristika einer Epoche», *Philologus* 132 (1988), 19-52.

G. FATÁS, «La Antigüedad cristiana en el Aragón romano», *Bol. Museo Zaragoza* 1 (1982), 177-219.

E. FERNÁNDEZ VALLINA, «*Roma senescens aut Roma reuirescens?* Prudencio ante Claudiano», en C. CODOÑER, M. P. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, J. A. FERNÁNDEZ DELGADO (eds.), *Stephanion. Homenaje a María C. Giner*, Salamanca, 1988, págs. 205-210.

J. FONTAINE, «Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVᵉ siècle occidental», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 241-265 (= *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, París, 1972, págs. 571-595).

—, «Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 267-308 (= *BLE*, oct.-dic. 1974, págs. 241-282).

—, «Romanité et hispanité dans la littérature hispano-romaine des IVᵉ et Vᵉ siècles», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 309-330 (= *Travaux du VIᵉ Congrès international d'études classiques*, Bucarest-París, 1976, págs. 301-322).

M. Fuhrmann, «Die lateinische Literatur der Spätantike: ein literarhistorischer Beitrag zum Kontinuitätsproblem», *Antike und Abendland* 13 (1967), 56-79.

G. García Herrero, «Del municipio pagano al municipio cristiano. Rasgos en las obras de Aurelio Prudencio», en *Calahorra. Bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de historia de Calahorra*, Madrid, 1984, págs. 217-224.

A. González Blanco, «Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana a fines del siglo cuarto. El caso de Prudencio», en *La religión romana en Hispania. Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 1981, págs. 417-426.

M. Kah, *«Die Welt der Römer mit der Seele suchend...». Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen 'pietas christiana' und 'pietas Romana'*, Bonn, 1990.

I. Lana, *Due capitoli prudenziani. La biografia - La cronologia delle opere - La poetica*, Roma, 1962.

M. Martín Camino, «Los espectáculos públicos en la Calahorra de Prudencio», en *Calahorra. Bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de historia de Calahorra*, Madrid, 1984, págs. 225-230.

J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364-425*, Oxford, 1975.

C. Micaelli, «Note di teologia prudenziana», *Vetera Christianorum* 21 (1984), 83-112.

L. Padovese, *La cristologia di Aurelio Clemente Prudenzio*, Roma, 1980.

F. Paschoud, *«Roma aeterna». Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Roma, 1967.

B. M. Peebles, *The Poet Prudentius*, Nueva York, 1951.

A. Pérez Rodríguez, «La organización de la enseñanza en la Calahorra romana a través de los datos biográficos de M. Fabio Quintiliano y de Aurelio Prudencio Clemente», en *Calahorra. Bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de historia de Calahorra,* Madrid, 1984, págs. 311-315.

A. POMARES, «La educación en Prudencio», en *Calahorra. Bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de historia de Calahorra*, Madrid, 1984, págs. 259-264.

A. PUECH, *Prudence. Étude sur la poèsie latine chrětienne au IVe siècle*, París, 1888.

G. PUENTE OJEA, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1991[5].

L. RIBER, *Aurelio Prudencio*, Barcelona, 1936.

L. RIVERO GARCÍA, *La poesía de Prudencio*, Huelva-Cáceres, 1996.

A. RÖSLER, *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten und fünften Jahrhunderts*, Friburgo Br., 1886.

J. SAN BERNARDINO, «Secreción y triunfo de una religión romana. A propósito de una obra colectiva reciente», *Habis* 25 (1994), 247-254.

R. SCHILLING, «Ce que le christianisme doit à la Rome antique», *Rev. Ét. Lat.* 62 (1984), 301-325.

K. SCHOENDORF, «Von der augusteischen zur christlichen Romideologie», *Anregung* 28 (1982), 305-311.

H. SCHRECKENBERG, «Juden und Judentum in der altkirchlichen lateinischen Poesie», *Theokratia* 3 (1973-1975), 81-124.

—, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (I.-XI. Jh.)*, Berna, 1990[2].

M. SIMONETTI, «La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna», en *Colloquio italo-spagnolo sul tema: Hispania Romana (Roma, 15-16 maggio 1972)*, Roma, 1974, págs. 127-147.

—, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975.

F. SOCAS, «Paganos y cristianos en los *Reconocimientos* pseudoclementinos», en J. M.ª CANDAU, F. GASCÓ, A. RAMÍREZ DE VERGER (eds.), *La conversión de Roma*, Madrid, 1990, págs. 55-89.

M. SOTOMAYOR, «Romanos, pero cristianos. A propósito de algunos cánones del Concilio de Elvira», en A. GONZÁLEZ BLANCO, J. M.ª BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano*, Murcia, 1990, págs. 11-17.

D. Vera, «Simmaco e le Sue Proprietà: Struttura e Funzionamento di un Patrimonio Aristocratico del Quarto Secolo d. C.», en F. Paschoud, G. Fry, Y. Ruetsche (eds.), *Colloque genevois sur Symmaque, à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire*, París, 1986, págs. 231-276.

Ch. Witke, *Numen litterarum: The Old and the New in Christian Poetry from Constantine to Gregory the Great*, Leiden-Colonia, 1971.

A. Yelo, «El ascetismo en la Calahorra de Prudencio», en *Calahorra. Bimilenario de su fundación. Actas del I Symposium de historia de Calahorra*, Madrid, 1984, págs. 273-276.

3. *Transmisión y crítica del texto*

E. J. Beer, «Überlegungen zu Stil und Herkunft des Berner Prudentius-Codex 264», en O. P. Clavadetscher, H. Maurer, S. Sonderegger (eds.), *Florilegium Sangallense. Festschrift für Johannes Duft zum 65. Geburtstag*, St. Gallen-Sigmaringen, 1980, págs. 15-57 (más 36 ilustr.).

J. Bergman, «Neue Prudentiushandschriften von hohem Wert und Alter», *Eranos* 1 (1896), 111-116.

—, *De codicum Prudentianorum generibus et uirtute*, Viena, 1908.

—, *De codicibus Prudentianis*, Estocolmo, 1910.

M. Brożek, «*De Prudentii Praefatione carminibus praefixa*», en W. Wimmel (ed.), *Forschungen zur Römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von K. Büchner*, Wiesbaden, 1970, págs. 31-36.

—, «*De librorum Prudentii inscriptionibus Graecis*», *Eos* 71 (1983), 191-197.

A. Cameron, «*Aeneus* and *aenipes*. Two notes on Prudentius», *Philologus* 111 (1967), 147-150 (*Symm.* I 102 y 351).

M. P. Cunningham, «Some facts about the *Puteanus* of Prudentius», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 89 (1958), 32-37.

—, «A Preliminary Recension of the Older Manuscripts of the *Cathemerinon*, *Apotheosis* and *Hamartigenia* of Prudentius», *Sacris Erudiri* 13 (1962), 5-59.

—, «The problem of interpolation in the textual tradition of Prudentius», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 99 (1968), 119-141.

—, «Notes on the text of Prudentius», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 102 (1971), 59-69.

J. Delz, *«Coniectanea»*, *Museum Helveticum* 30 (1973), 126 (*Symm.* I 300).

Ch. Eggenberger, «Zur Farbe im Berner Prudentius», *Rev. Suisse d'Art et d'Archéol.* 43 (1986), 3-8 (sobre las ilustraciones del códice *Bern.* 264 = *U*).

—, «Der Bodensee als Foyer der Überlieferung spätantiken Bild- und Bildungsgutes», en A. Masser, A. Wolf (eds.), *Geistesleben um den Bodensee im Frühen Mittelalter: Vorträge eines Mediävistischen Symposiums vom 30. September bis zum 3. Oktober 1987 auf Schloss Hofen am Bodensee*, Friburgo, 1989, págs. 1-11 (análogo al anterior).

M. Ferrari, *«In Papia conveniant ad Dungalum»*, *Ital. Medioev. e Umanist.* 15 (1972), 1-52.

Ch. Gnilka, «Zwei Textprobleme bei Prudentius», *Philologus* 109 (1965), 246-258 (sobre *Symm.* II 423-427 y *Ham.* 887-891).

—, «Notizen zu Prudentius», *Rheinisches Museum* 109 (1966), 84-94.

—, «Das Interpolationenproblem bei Prudentius», en *Studien zur Literatur der Spätantike*, Bonn, 1975, págs. 86-90.

—, «Kritische Bemerkungen zu Prudentius' 'Hamartigenie'», *Hermes* 112 (1984), 333-352 (posibles interpol. en *Ham.* 723-780).

—, «Eine interpolatorische Ehrenrettung Davids», en E. Dassmann, K. Thraede (eds.), *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*, Münster, 1984, págs. 136-143 (posible interpol. en *Ham.* 574-580).

—, «Theologie und Textgeschichte. Zwei Doppelfassungen bei Prudentius, psychom. praef. 38 ff.», *Wiener Studien* 19 (1985), 179-203 (problemas textuales en *Psych. praef* 41-44 y 60-60a).

—, «Zwei Binneninterpolamente und ihre Bedeutung für die Geschichte des Prudentiustextes», *Hermes* 114 (1986), 88-98 (trata *Ham.* 488 ss. y *Psych.* 727-729).

—, «Zur *Praefatio* des Prudentius», en *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, Urbino, 1987, vol. IV, págs. 231-251 (notas críticas a los vv. 25-27 y 31-33).
—, «Eine Spur altlateinischer Bibelversion bei Prudentius», *Vigiliae Christianae* 42 (1988), 147-155 (para el texto de *Psych. praef.* 30-31).
—, «*Palestra* bei Prudentius», *Illinois Class. Stud.* 14 (1989), 365-382 (sobre *Symm.* II 143).
M. Lavarenne, «Note sur un passage de l'*Hamartigénie* de Prudence», *Rev. Ét. Lat.* 19 (1941), 76-78 (sobre *Ham.* 887-891).
—, «Note sur un passage du «Peristephanon» de Prudence», *Latomus* 8 (1949), 281-282 (sobre *Perist.* II 567).
G. Lazzati, «Osservazioni intorno alla doppia redazione delle opere di Prudenzio», *Atti Ist. Veneto di Scienze, Lett. ed Arti* 101 (1941-1942), 219-233.
W. J. McCarthy, «Satan, the *archon* (not *Charon) mundi*: an emendation of Prudentius' *Hamartigenia* 502», *Classica et Mediaevalia* 40 (1989), 213-225.
G. Meyer, «*Prudentiana*», *Philologus* 87 (1932), 249-260 y 332-357.
—, «Zu Prudentius», *Philologus* 93 (1938), 377-403.
P. Pelosi, «La doppia redazione delle opere di Prudenzio», *Studi Ital. Filol. Class.* 17 (1940), 137-180.
E. Pianezzola, «Sulla doppia redazione in Prud. *Cath.* X, 9-16», en J. Irmscher y otros (eds.), *Miscellanea critica. Aus Anlass des 150jährigen Bestehens der Verlagsgesellschaft und des graphischen Betriebes B.G. Teubner*, Leipzig, 1964-1965, II, págs. 269-286.
R. Pillinger, «Ein Textproblem bei Prudentius *(Per.* 12, 31-34)», *Vetera Christianorum* 13 (1976), 113-115.
C. Questa, «Il metro e il libro. Per una semiologia della pagina scritta di Plauto, Terenzio, Prudenzio, Orazio», en C. Questa, R. Raffaelli (eds.), *Atti del Convegno Internazionale «Il libro e il testo», Urbino, 20-23 settembre 1982*, Urbino, 1984, págs. 337-396 (más 40 ilustr. de códices).
R. Raffaelli, «La pagina e il testo. Sulle funzioni della doppia rigatura verticale nei codici latini *antiquiores*», en C. Questa, R. Raffaelli (eds.), *Atti del Convegno Internazionale «Il libro*

e il testo», Urbino, 20-23 settembre 1982, Urbino, 1984, págs. 1-24 (más 28 ilustr. de códices).

A. Salvatore, *Studi Prudenziani*, Nápoles, s. f. (pero 1958) (dedica la parte segunda a discutir pasajes de *Cath.* y *Ham.*).

W. Schetter, «*Inter dispersa reperies.* Zu einigen metrischen Definitionen der Prudentiusüberlieferung», en U. J. Stache, W. Maaz, F. Wagner (eds.), *Kontinuität und Wandel. Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire. Franco Munari zum 65. Geburtstag*, Hildesheim, 1986, págs. 320-334.

W. Schmid, «Die Darstellung der Menschheitsstufen bei Prudentius und das Problem seiner doppelten Redaktion», *Vigiliae Christianae* 7 (1953), 171-186.

R. Stettiner, *Die illustrierten Prudentiushandschriften*, Berlín, 1905.

P. Toohey, «Prudentius *Cath.* 2.72 and the stanza», *Mnemosyne* 42 (1989), 498-501.

R. Verdière, «Notes de lecture», *Latomus* 30 (1971), 390-392.

G. R. Wieland, *The Latin glosses on Arator and Prudentius in Cambridge University Library, Ms. Gg.5.35*, Toronto, 1983.

—, «The Anglo-Saxon manuscripts of Prudentius' *Psychomachia*», *Anglo-Saxon England* 16 (1987), 213-231.

H. Woodruff, *The illustrated mss. of Prudentius*, Cambridge, Mass., 1930.

4. *Estudios sobre la lengua de Prudencio*

E. Borrell, «Los demostrativos en Prudencio», en *Actas del V Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 20 al 25 de abril de 1976)*, Madrid, 1978, págs. 531-533.

C. Brakman, «*Prudentiana*», *Mnemosyne* 59 (1921), 106-109.

Ch. Gnilka, «Verkanntes *quod* bei Prudentius», *Hermes* 120 (1992), 382-385.

M. Lavarenne, *Étude sur la langue du poète Prudence*, París, 1933.

E. B. Lease, *A syntactic, stylistic and metrical study of Prudentius*, Baltimore, 1895.

C. Rapisarda, «Prudenzio e la lingua greca», en *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, II, Catania, 1948.

5. *Estudios sobre aspectos generales de la poética de Prudencio*

L. ALFONSI, «Poetica e poesia delle Odi Quotidiane di Prudenzio», en *Saggi e ricerche in memoria di E. Li Gotti*, Palermo, 1962, págs. 111-118.

V. BUCHHEIT, «Prudentius über Gesittung durch Eroberung und Bekehrung», *Würzburg. Jahrb. für die Altertumswiss.* 11 (1985), 189-223.

J.-L. CHARLET, «La poésie de Prudence dans l'esthétique de son temps», *Bull. Assoc. Guill. Budé* (1986), 368-386.

S. COSTANZA, «Le concezioni poetiche di Prudenzio e il carme XVIII di Paolino di Nola», *Siculorum Gymnasium* 29 (1976), 123-149.

—, «Prudenzio, *Cath.* II 37-56; Orazio, *Carm.* I 1. Rapporto di due concezioni poetiche», en *Letterature comparate: Problemi e Metodo. Studi in onore di E. Paratore*, 4 vols., Bolonia, 1981, págs. 901-918.

M. P. CUNNINGHAM, «Contexts of Prudentius' poems», *Classical Philology* 71 (1976), 56-66.

W. EVENEPOEL, «Prudentius: *ratio* and *fides»*, *L'Antiquité Classique* 50 (1981), 318-327.

J. FONTAINE, «Le mélange des genres dans la poésie de Prudence», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 1-23 (= *Forma Futuri. Studi in onore del Card. M. Pellegrino*, Turín, 1975, 755-777).

—, «La femme dans la poésie de Prudence», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 415-443 (= *Rev. Ét. Lat.* 47 *bis* [1970], 55-83).

—, «Démons et sibylles: la peinture des possédés dans la poésie de Prudence», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 444-462 (= *Mélanges Jean Bayet*, Bruselas, 1964, págs. 190-213).

—, *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III*[e] *au VI*[e] *siècle*, París, 1981 (esp. caps. IX y XI).

J.-M. FONTANIER, «*Christus imago Dei*. Art et christologie dans l'oeuvre de Prudence», *Recherches augustin.* 21 (1986), 117-137.

—, «La création et le Christ créateur dans l'oeuvre de Prudence», *Recherches augustin.* 22 (1987), 109-128.

CH. GNILKA, «Interpretation frühchristlicher Literatur. Dargestellt am Beispiel des Prudentius», en *Impulse für die lateinische Lektüre: von Terenz bis Thomas Morus*, Frankfurt, 1979, págs. 138-180.

—, «*Usus iustus*: ein Grundbegriff der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur», *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), 34-76.

—, *Chresis: die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, I: *Der Begriff des «rechten Gebrauchs»*, Basilea, 1984.

—, «Züge der Mündlichkeit in der spätlateinischen Dichtung», en G. VOGT-SPIRA (ed.), *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur*, Tubinga, 1990, págs. 237-255.

J. GONZÁLEZ VÁZQUEZ, «El simbolismo de la luz/oscuridad en los himnos de Prudencio», *Florentia Iliberritana* 6 (1995), 217-227 (estud. sobre *Cath.* y *Perist.*).

J. GUILLÉN, «Prudencio y la mitología», *Helmantica* 1 (1950), 273-299.

R. HERZOG, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, Múnich, 1966.

O. HÖFER, *De Prudentii poetae Psychomachia et carminum chronologia*, Marburgo, 1895.

I. LANA, *Due capitoli prudenziani. La biografia - La cronologia delle opere - La poetica*, Roma, 1962.

M. LAVARENNE, *Étude sur la langue du poète Prudence*, París, 1933.

E. B. LEASE, *A syntactic, stylistic and metrical study of Prudentius*, Baltimore, 1895.

W. LUDWIG, «Die christliche Dichtung des Prudentius und die Transformation der klassischen Gattungen», en *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Ginebra, 1977, págs. 303-363 (más discusión en págs. 364-372).

M. MALAMUD, *A Poetics of Transformation: Prudentius and Classical Mythology*, Ítaca-Londres, 1989.

M. Martínez Pastor, «Sobre el simbolismo en los autores latinos cristianos», *Estudios Clásicos* 27 (1985), 223-239.

J. Oroz, «El gran poeta de la latinidad cristiana», *Helmantica* 35 (1984), 117-119.

E. Paratore, «Prudenzio fra antico e nuovo», en *Convegno Internazionale Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo. Da Teodosio a San Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Roma, 1980, págs. 51-86.

—, «La poetica di Prudenzio», en *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto a Catania, Università degli Studi, 27 sett.-2 ott. 1982*, Roma, 1985, págs. 333-345.

I. B. Pigatus, *«De Prudentio eiusque poesi»*, *Latinitas* 18 (1970), 242-249.

M. Roberts, «The use of myth in Latin epithalamia», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 119 (1989), 321-348 (en Estacio, Claudiano y Prudencio).

I. Rodríguez Herrera, *«Poeta Christianus.* Esencia y misión del poeta cristiano en la obra de Prudencio», *Helmantica* 32 (1981), 5-184 (traducción propia del original alemán, *«Poeta christianus». Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters*, Speyer, 1936).

—, «Mariología en Prudencio», en *Antigüedad clásica y cristianismo*, Salamanca, 1983, págs. 409-420.

F. X. Schuster, *Studien zu Prudentius*, Freising, 1909.

F. Solmsen, «The Powers of Darkness in Prudentius' *Contra Symmachum*: A Study of his poetic Imagination», *Vigiliae Christianae* 19 (1965), 235-257.

W. Steidle, «Die dichterische Konzeption des Prudentius und das Gedicht Contra Symmachum», *Vigiliae Christianae* 25 (1971), 241-281.

K. Thraede, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius*, Gotinga, 1965.

G. Torti, *«Patriae sua gloria Christus.* Aspetti della Romanità cristiana di Prudenzio», *Rendic. Ist. Lomb.* 104 (1970), 337-368.

Ch. Witke, «Prudentius and the tradition of Latin poetry», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 99 (1968), 509-525.

6. *Estudios sobre la métrica de Prudencio*

E. E. Batinski, W. M. Clarke, «Word-patterning in the Latin hendecasyllable», *Latomus* 55 (1996), 63-77.

E. B. Lease, *A syntactic, stylistic and metrical study of Prudentius*, Baltimore, 1895.

J. Luque, *La versificación de Prudencio*, Granada, 1978.

—, *Evolución acentual de los versos eólicos en latín*, Granada, 1978.

—, «La estrofa en la poesía de Prudencio», *Estudios de filología latina* 2 (1982), 133-146.

S. Mariner, «Prudencio y Venancio Fortunato: influencia de un metro», *Helmantica* 26 (1975), 333-340.

R. Palla, «Questioni di metrica ed esegesi prudenziane. A proposito di una recensione», *Studi Class. e Orient.* 32 (1982), 253-275.

L. Strzelecki, «*Prudentiana*», *Eos* 33 (1930-1931), 490-502.

P. Tordeur, «Essai d'analyse statistique de la métrique de Prudence», *Rev. Organ. Int. Ét. Anc. par Ordinat.* (1972), 19-37.

—, «Élisions de mots iambiques et anapestiques dans l'hexamètre latin», *Latomus* 31 (1972), 105-129.

J. Veremans, «L'asclépiade mineur chez Horace, Sénèque, Terentianus Maurus, Prudence, Martianus Capella et Luxorius», *Latomus* 35 (1976), 12-42.

7. *Estudios sobre la tradición literaria de Prudencio: sus modelos y pervivencia*

F. Alexander, «Beziehungen des Prudentius zu Ovid», *Wiener Studien* 54 (1936), 166-173.

H. Beikircher, «Spezereien aus dem Paradies (zu Prud., *Cath.* 5, 120, und Alc. Avit., *Carm.* 1,292f.)», *Wiener Studien* 20 (1986), 261-266.

C. Brakman, «*Quae ratio intercedat inter Lucretium et Prudentium*», *Mnemosyne* 48 (1920), 434-448.

M. BROŻEK, *«De Prudentio Pindaro Latino»*, *Eos* 47 (1954), 107-141.

V. BUCHHEIT, *«Ovis spinosa* (Prud. *Cath.* 8,33-40)», *Philologus* 134 (1990), 50-65 (combinación de la fuente bíblica y de Virg.).

A. CAMERON, «Celestial consulates: a note on the pelagian letter *Humanae referunt»*, *Journal of Theol. Stud.* 19 (1968), 213-215 (perviv. de *Perist.* II 549-560).

—, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, 1970 (contiene apénd. sobre la relac. entre Claud. y Prud.: págs. 467-473).

J.-L. CHARLET, «Prudence lecteur de Paulin de Nole. À propos du 23e quatrain du *Dittochaeon»*, *Rev. Ét. Aug.* 21 (1975), 55-62.

—, *L'influence d'Ausone sur la poésie de Prudence*, Aix-en-Provence - París, 1980.

—, «L'apport de la poésie latine chrétienne à la mutation de l'épopée antique: Prudence précurseur de l'épopée médiévale», *Bull. Assoc. Guill. Budé* (1980), 207-217.

—, «Prudence et la Bible», *Recherches augustin.* 18 (1983), 3-149.

S. COSTANZA, «Le concezioni poetiche di Prudenzio e il carme XVIII di Paolino di Nola», *Siculorum Gymnasium* 29 (1976), 123-149.

—, «Il catalogo dei pellegrini. Confronto di due tecniche narrative (Prud. *Per.* XI 189-213; Paolino di Nola *Carm.* XIV 44-85)», *Boll. Studi latini* 7 (1977), 316-326.

—, «Prudenzio, *Cath.* II 37-56; Orazio, *Carm.* I 1. Rapporto di due concezioni poetiche», en *Letterature comparate: Problemi e Metodo. Studi in onore di E. Paratore*, 4 vols., Bolonia, 1981, págs. 901-918.

—, «Rapporti letterari tra Paolino e Prudenzio», en *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981), Nola, 20-21 marzo 1982*, Roma, *s. d.* (pero 1983), págs. 25-65.

M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Prudencio en la Hispania visigótica: unas breves notas», en *Corona Gratiarum. Miscellanea Patristica, Historica, et Liturgica E. Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata*, Brujas-'s Gravenhage, 1975, vol. II, págs. 61-70.

S. DÖPP, «Vergilische Elemente in Prudentius' *Contra Symmachum*», *Hermes* 116 (1988), 337-342.

F. DOLBEAU, «Passion de S. Cassien d'Imola composée d'après Prudence par Hucbald de Saint-Amand», *Rev. Bénéd.* 87 (1977), 238-256.

B. T. EBELING-KONING, *Style and structure in Ekkehard's Waltharius*, Diss. Columbia Univ., Nueva York, 1977 (microfilm) (influenc. de Prud.).

W. EVENEPOEL, «La présence d'Ovide dans l'oeuvre de Prudence», *Caesarodunum* 17 *bis* (1982), 165-176.

M. L. EWALD, *Ovid in the «Contra Orationem Symmachi» of Prudentius*, Washington D.C., 1942.

W. FAUTH, «Der Morgenhymnus Aeterne rerum conditor des Ambrosius und Prudentius Cath. 1 (Ad galli cantum). Eine synkritische Betrachtung mit dem Blick auf vergleichbare Passagen der frühchristlichen Hymnodie», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 27-28 (1984-1985), 97-115.

R. FICARRA, «Nota al *De virginitate* (VIII,3,129-176) di Venanzio Fortunato. Confronto con Paul. Nol. *c.* XIX e Prud. *per.* IV», *Boll. Studi latini* 8 (1978), 273-275.

J. FONTAINE, «Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne», en *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, Münster, 1982, págs. 55-67 (parcialm. dedic. a Prud.).

R. GELSOMINO, «Da Cicerone a Prudenzio: genesi di un'invenzione dantesca», *Giorn. Ital. Filol.* 4 (1973), 1-14 (influenc. de Prud. sobre Dante).

CH. GNILKA, «*Satura tragica*: zu Juvenal und Prudentius», *Wiener Studien* 103 (1990), 145-177 (influenc. formal y temát. de las sát. de Juv. sobre *Symm.*).

F. GONZÁLEZ VEGA, «Nebrija comentador de Prudencio», *Estudios Humanísticos. Filología* 9 (1987), 205-215.

N. GRASSO, «Prudenzio e la Bibbia», *Orpheus* 19 (1972), 79-170.

R. GUERREIRO, «Un archétype ou des archétypes du Passionnaire hispanique?: Prudence et le métier d'hagiographe», en *De Tertullien aux Mozarabes: mélanges offerts à Jacques Fontaine, membre de l'Institut, à l'occasion de son 70e anniversaire par ses élèves, amis et collègues*, París, 1992, págs. 15-27.

G. GUTTILLA, «Le visioni nella poesia di Paolino di Nola de di Prudenzio», en *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palermo, 1991, págs. 1279-1290.

S. M. HANLEY, *Classical sources of Prudentius*, Diss. Cornell Univ., 1959 (microfilm).

A. L. HENCH, «Sources of Prudentius' *Psychomachia*», *Classical Philology* 19 (1924), 78-80.

R. HENKE, «Die Nutzung von Senecas (Ps.-Senecas) Tragödien im Romanus-Hymnus des Prudentius», *Würzburg. Jahrb. für die Altertumswiss.* 11 (1985), 135-150.

—, «Der Romanushymnus des Prudentius und die griechische Prosapassio», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 29 (1986), 59-65.

J. P. HERMANN, «*Psychomachia* 423-426 and *Aeneid* 5.468-470», *The Classical Bulletin* 54 (1978), 88-89.

V. J. HERRERO, «Lucano en la literatura hispanolatina», *Emerita* 27 (1959), 19-52 (perviv., entre otros, en Prud.).

H. R. JUASS, «Form und Auffassung der Allegorie in der Tradition der *Psychomachie*», en *Medium Aevum vivum. Festschrift für W. Bulst*, Heidelberg, 1960, págs. 179-206.

R. KATSCHER, «Waltharius-Dichtung und Dichter», *Mittellatein. Jahrb.* 9 (1973), 48-120 (influenc. de Virg., Estacio y Prud.).

J. LIÉBANA, «Las glosas de Isón. Notas sobre un comentario carolingio a la obra de Prudencio», *Estudios de filología latina* 2 (1982), 75-101 (= *Estudios Clásicos* 25 [1981-1983], 225-256).

A. LUNELLI, «Pascoli, Pomponia Graecina 10, ientantum», en A. TRAINA (pres.), *Contributi a tre poeti latini (Valerio Flacco, Rutilio Namaziano, Pascoli)*, Bolonia, 1969, págs. 199-206 (posib. influenc. sobre Pascoli).

B. A. MAHONEY, *Vergil in the Works of Prudentius*, Washington, 1934.

C. MAGAZZÙ, «L'utilizzazione allegorica di Virgilio nella *Psychomachia* di Prudenzio», *Boll. Studi latini* 5 (1975), 13-23.

M. MANITIUS, «Zu Juvencus und Prudentius», *Rheinisches Museum* 45 (1890), 485-491.

S. MARINER, «Prudencio y Venancio Fortunato: influencia de un metro», *Helmantica* 26 (1975), 333-340 (influenc. de *Cath.* IX y *Perist.* I).

E. J. Mickel, jr., «Parallels in Prudentius' *Psychomachia* and *La Chanson de Roland*», *SPh* 67 (1970), 439-452.

L. Mondin, «I sogni di Ausonio: nota al testo dell'*Ephemeris*», *Prometheus* 17 (1991), 34-54. (relac. entre Prud., *Cath.* VI 41-56, y Auson., *Ephem.* VII 10-16).

J. S. Norman, *Metamorphoses of an Allegory. The Iconography of the Psychomachia in Medieval Art*, Nueva York-Berna-Frankfurt-París, 1988.

I. Opelt, «Prudentius und Horaz», en W. Wimmel (ed.), *Forschung zur römischen Literatur: Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Buechner*, Wiesbaden, 1970, págs. 206-213.

R. Palla, «Sulla versione di 'Gen.' 3,15-16 seguita da Prudenzio», *Civiltà class. e crist.* 2 (1981), 87-97.

E. Paratore, «Prudenzio fra antico e nuovo», en *Convegno Internazionale Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo. Da Teodosio a San Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Roma, 1980, págs. 51-86 (esp. para la influenc. de Virgilio).

J. M. Poinsotte, «La présence des poèmes antipaïens anonymes dans l'oeuvre de Prudence», *Rev. Ét. Aug.* 28 (1982), 33-58.

J. Pucci, «The *pollex* of Ovid in Prudentius and Angilbert», *The Classical World* 81 (1988), 153-164.

—, «Prudentius' Readings of Horace in the *Cathemerinon*», *Latomus* 50 (1991), 677-690.

E. Rapisarda, «Influssi lucreziani in Prudenzio. Un suo poema lucreziano e antiepicureo», *Vigiliae Christianae* 4 (1950), 46-60.

G. Richard, «L'apport de Virgile à la création épique de Prudence dans le *Peristephanon*», *Caesarodunum* 3 (1969), 187-193.

L. Rivero García, «Pervivencia literaria de los *Medicamina faciei femineae* de Ovidio», *Habis* 26 (1995), 145-152 (perviv. en *Ham.* 264-297).

—, «Ecos catulianos en los poemas de Prudencio», *Anuar. Est. Filol.* 19 (1996), 443-455.

A. Salvatore, *«Qua ratione Prudentius, aliqua* Cathemerinon *libri carmina conscribens, Horatium Vergiliumque imitatus sit»*, *Annali Fac. Lett. Napoli* 6 (1956), 119-140.

—, *Studi Prudenziani*, Nápoles, s. f. (pero 1958) (la 1.ª parte se dedica a los modelos).

W. SCHETTER, *«Aequentur uulnera membris»*, *Hermes* 112 (1984), 127-128 (Draconcio imita *Perist.* X 880).

CH. SCHWEN, *Virgil bei Prudentius*, Diss., Leipzig, 1937.

D. SHANZER, *«De Tagetis exaratione»*, *Hermes* 115 (1987), 127-128 (influenc. de *Psych.* 506 sobre Marc. Cap., *Nupt.* II 157).

H. SILVESTRE, «Aperçu sur les commentaires carolingiens de Prudence», *Sacris Erudiri* 9 (1957), 50-74.

G. SIXT, «Des Prudentius Abhängigkeit von Seneca und Lucan», *Philologus* 51 (1892), 501-506.

E. B. VEST, *Prudentius in the Middle Ages*, Diss., Harvard, 1932.

M. CH. WARD, «Allegory as satire: A consideration of Henri d'Andeli's *Bataille des VII Ars* in relation to the *Psychomachia»*, *Riv. Studi Class.* 21 (1973), 103-113.

O. WEINREICH, *«Horatius Christianus»*, *Universitas* 2 (1947), 1441-1453.

CH. WITKE, «Prudentius and the tradition of Latin poetry», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 99 (1968), 509-525.

8. *Estudios particulares sobre cada obra*

Praefatio

M. BROŻEK, *«Ad Prudentii Praefationem interpretandam»*, *Eos* 57 (1967-68), 149-156.

—, *«De Prudentii Praefatione carminibus praefixa»*, en W. WIMMEL (ed.), *Forschungen zur Römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von K. Büchner*, Wiesbaden, 1970, págs. 31-36.

CH. GNILKA, «Zur *Praefatio* des Prudentius», en *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, Urbino, 1987, vol. IV, págs. 231-251 (notas exegéticas a vv. 1-3 y 43-45 y críticas a 25-27 y 31-33).

J. PUCCI, «Prudentius' Readings of Horace in the *Cathemerinon*», *Latomus* 50 (1991), 677-690 (compara *Praef.* y Horacio, *Od.* I 9 y I 19).

D. W. T. C. VESSEY, «Prudentius, Shakespeare, and the seven ages of a man: a note», *Classical Philology* 68 (1973), 208-211.

Cathemerinon

L. ALFONSI, «Poetica e poesia delle Odi Quotidiane di Prudenzio», en *Saggi e ricerche in memoria di E. Li Gotti*, Palermo, 1962, págs, 111-118.

M. M. VAN ASSENDELFT, «A poet's mosaic. Some remarks on the composition of the hymns of Prudentius», en E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia patristica, XV: Papers presented to the 7th International conference on patristic studies held in Oxford 1975*, I, Berlín, 1984, págs. 112-116 (fundam. sobre los himnos I y V).

J.-L. CHARLET, *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*, París, 1982.

—, «Prière et poésie. La sanctification du temps dans le *Cathemerinon* de Prudence», en *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècles. Paris, 9-12 mars 1981*, París, 1984, págs. 391-397.

W. EVENEPOEL, *Studies in the Liber Cathemerinon of Aurelius Prudentius Clemens*, Bruselas, 1979; en realidad se trata de una monografía en holandés *(Zakelijke en literaire onderzoekingen betreffende het Liber Cathemerinon van Aurelius Prudentius Clemens)*, con un resumen en inglés en págs. 161-166.

—, «Some literary and liturgical problems in Prudentius' *Liber Cathemerinon*. On Jean-Louis Charlet», *Rev. Belge Philol.* 64 (1986), 79-85.

CH. GNILKA, «Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius», en E. DASSMANN, K. S. FRANK (eds.), *Pietas. Festschrift für Bernhard Koetting*, Münster, 1980, págs. 411-446 *(Cath.* I, II, V y X).

R. R. HARRIS, *Allegory in the «Cathemerinon» of Prudentius*, tes. doct., Chapell Hill, 1961.

J.-P. MAZIÈRES, «L'architecture symbolique des *Cathemerinon* de Prudence», *Vita Latina* 113 (1989), 18-24.

J. PUCCI, «Prudentius' Readings of Horace in the *Cathemerinon*», *Latomus* 50 (1991), 677-690.

F. RECANATINI, «Strutture numeriche del *Liber cathemerinon* di Prudenzio», *Orpheus* 12 (1991), 563-569.

A. SALVATORE, *«Qua ratione Prudentius, aliqua* Cathemerinon *libri carmina conscribens, Horatium Vergiliumque imitatus sit»*, *Annali Fac. Lett. Napoli* 6 (1956), 119-140 (esp. sobre VIII, V y III).

A. R. SPRINGER, *Prudentius: Pilgrim and poet. The catacombs and their paintings as inspiration for the «Liber Cathemerinon»*, Diss., The Univ. of Wisconsin at Madison, 1984 (microfilm).

P. TOOHEY, «An early group of poems in Prudentius' *Liber Cathemerinon*», *Mnemosyne* 44 (1991), 395-403 (sobre *Cath.* VII, IX y XI).

Cath. I

W. FAUTH, «Der Morgenhymnus Aeterne rerum conditor des Ambrosius und Prudentius *Cath.* 1 *(Ad galli cantum)*. Eine synkritische Betrachtung mit dem Blick auf vergleichbare Passagen der frühchristlichen Hymnodie», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 27-28 (1984-1985), 97-115.

M. FUHRMANN, *«Ad Galli Cantum.* Ein Hymnus des Prudenz als Paradigma christlicher Dichtung», *Der altsprachl. Unterricht* 14 (1971), 82-106.

Cath. II

S. COSTANZA, «Prudenzio, *Cath.* II 37-56; Orazio, *Carm.* I 1. Rapporto di due concezioni poetiche», en *Letterature comparate: Problemi e Metodo. Studi in onore di E. Paratore*, 4 vols., Bolonia, 1981, págs. 901-918.

P. TOOHEY, «Prudentius *Cath.* 2.72 and the stanza», *Mnemosyne* 42 (1989), 498-501.

Cath. III

V. BUCHHEIT, *«Resurrectio carnis* bei Prudentius», *Vigiliae Christianae* 40 (1986), 261-285 (vv. 196-205).

J.-L. CHARLET, «Culture et imagination créatrice chez Prudence: (à partir de *cath.* III, 40 à 80)», en *De Tertullien aux Mozarabes: mélanges offerts à Jacques Fontaine, membre de l'Institut, à l'occasion de son 70e anniversaire par ses élèves, amis et collègues*, París, 1992, págs. 445-455.

W. EVENEPOEL, «Prudentius' *hymnus ante cibum (Cath.* 3)», *Maia* 35 (1983), 125-135.

J. FONTAINE, «Trois variations de Prudence sur le thème du Paradis», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 488-507 (= *Forschungen zur Römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von K. Büchner*, I, Wiesbaden, 1970, págs. 96-115); para vv. 101-105.

CH. GNILKA, «Verkanntes *quod* bei Prudentius», *Hermes* 120 (1992), 382-385 (sobre los vv. 91-95).

R. PALLA, «Sulla versione di 'Gen.' 3,15-16 seguìta da Prudenzio», *Civiltà class. e crist.* 2 (1981), 87-97 (para los vv. 126 s.).

K. THRAEDE, «'Auferstehung der Toten' im Hymnus ante cibum des Prudentius (*Cath.* 3,186/205)», en *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, Münster, 1982, págs. 68-78.

G. WALLNER, *«De carnium abstinentia»*, *Latinitas* 26 (1978), 254-262.

Cath. V

H. BEIKIRCHER, «Spezereien aus dem Paradies (zu Prud., *cath.* 5, 120, und Alc. Avit., *carm.* 1, 292f.)», *Wiener Studien* 20 (1986), 261-266.

W. EVENEPOEL, «Die fünfte Hymne des *Liber Cathemerinon* des Aurelius Prudentius Clemens», *Wiener Studien* 12 (1978), 232-248.

J. FONTAINE, «Poésie et liturgie: sur la symbolique christique des luminaires, de Prudence à Isidore de Séville», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 184-212 (= R. CANTALAMESSA, L. F. PIZZOLATO (eds.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milán, 1979, págs. 318-346).

—, «Trois variations de Prudence sur le thème du Paradis», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, Pa-

rís, 1980, págs. 488-507 (= *Forschungen zur Römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von K. Büchner*, I, Wiesbaden, 1970, págs. 96-115); para v. 113-124.

G. Micunco, «*Chaos ingruit horridum* (Prud. *cath.* 5, 3)», *Invigilata Lucernis* 13-14 (1991-1992), 219-243.

R. Palla, «Appunti sul *makarismos* e sulla fortuna di un verso di Virgilio», *Studi Class. e Orient.* 33 (1983), 171-192.

Cath. VI

W. Evenepoel, «Explanatory and literary notes on Prudentius' *Hymnus ante somnum*», *Rev. Belge Philol.* 56 (1978), 55-70.

L. Mondin, «I sogni di Ausonio: nota al testo dell'*Ephemeris*», *Prometheus* 17 (1991), 34-54 (relac. entre Prud., *Cath.* VI 41-56, y Auson., *Ephem.* VII 10-16).

Cath. VII

S. Deléani, «Une quatrième 'variation sur le paradis' dans le *Cathémérinon* de Prudence (7, 136-140)», en *De Tertullien aux Mozarabes: mélanges offerts à Jacques Fontaine, membre de l'Institut, à l'occasion de son 70e anniversaire par ses élèves, amis et collègues*, París, 1992, págs. 465-477.

R. Verdière, «Notes de lecture», *Latomus* 30 (1971), 390-392 (para v. 190).

Cath. VIII

V. Buchheit, «*Ovis spinosa* (Prud. *Cath.* 8, 33-40)», *Philologus* 134 (1990), 50-65.

—, «Heimkehr ins Paradies: (Prud. *Cath.* 8, 41-48; 11, 57-76)», *Philologus* 136 (1992), 256-273.

J. Fontaine, «Trois variations de Prudence sur le thème du Paradis», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 488-507 (= *Forschungen zur Römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von K. Büchner*, I, Wiesbaden, 1970, págs. 96-115); para vv. 41-48.

Cath. X

Q. CATAUDELLA, «Prudenzio e il seme di grano (Prudent. *Cathem.* X, 120 ss.)», en R. CANTALAMESSA, L. F. PIZZOLATO (eds.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milán, 1979, págs. 311-317.

C. MICAELLI, «Consolazione cristiana e motivi didascalici nel decimo inno del *Cathemerinon* di Prudenzio», *Vetera Christianorum* 24 (1987), 293-314.

E. PIANEZZOLA, «Sulla doppia redazione in Prud. *Cath.* X, 9-16», en J. IRMSCHER y otros (eds.), *Miscellanea critica. Aus Anlass des 150jährigen Bestehens der Verlagsgesellschaft und des graphischen Betriebes B.G. Teubner*, Leipzig, 1964-1965, II, págs. 269-286.

Cath. XI

V. BUCHHEIT, «Sonnenwende Geburt des Sol verus (Prud. *Cath.* 11, 1-12)», *Wiener Studien* 20 (1986), 245-259.

—, «Prudentius über Christus als *duplex genus* und *conditor* (*Cath.* 11, 13-24)», *Wiener Studien* 101 (1988), 297-312.

—, «Göttlicher Heilsplan bei Prudentius (*Cath.* 11, 25-48)», *Vigiliae Christianae* 44 (1990), 222-241.

—, «Heimkehr ins Paradies (Prud. *Cath.* 8, 41-48; 11, 57-76)», *Philologus* 136 (1992), 256-273.

C. MICAELLI, «Problemi esegetici dell'Inno XI del *Cathemerinon* di Prudenzio», *Studi Class. e Orient.* 35 (1985), 171-184.

Cath. XII

V. CRISTÓBAL, «Una comparación de clásico abolengo y larga fortuna», *Cuad. Filol. Clás. (Est. Lat.)* 2 (1992), 155-187 (en los vv. 125-128).

Apotheosis

J. ARCE, «Los versos de Prudencio sobre el emperador Juliano», *Emerita* 44 (1976), 129-141 (sobre los vv. 449-502).

S. Collins, «The *Apotheosis* of Prudentius», *Sacris Erudiri* 9 (1957), 44-49 (anál. de distintos pasajes).

C. Fabian, *Dogma und Dichtung. Untersuchungen zu Prudentius' «Apotheosis»*, Frankfurt, 1988.

P. Flores, «Valores de *maiestas* en la *Apotheosis* de Prudencio», *Estudios Clásicos* 24 (1980), 127-134.

J. M. Fontanier, «L'exorcisme du possédé gérasénien dans l'*Apotheosis* de Prudence», *Littér., médec. et société* 6 (1984), 41-49.

Ch. Gnilka, «Das Einwachsen der Götterbilder. Ein Missverständnis heidnischer Kultübung bei Prudentius», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 7 (1964), 52-57 (para el v. 457).

L. Rivero García, «En torno a la traducción de Prudencio», en L. Charlo Brea (ed.), *Reflexiones sobre la traducción*, Cádiz, 1994, págs. 613-625 (ej. en pasajes de la *Apoth.*).

D. Shanzer, *«De Tagetis exaratione»*, *Hermes* 115 (1987), 127-128 (infl. de *Psych.* 506 sobre Marc. Cap., *Nupt.* II 157).

K. Smolak, «Prudentius, *Apotheosis* 438-443. Vorstudien zu einem Kommentar zur *Apotheosis* I», *Wiener Studien* 83 (1970), 214-241.

—, «Der dreifache Zusammenklang (Prud., *Apoth.* 147-154). Vorstudien zu einem Kommentar zur *Apotheosis* II», *Wiener Studien* 84 (1971), 180-194.

Hamartigenia

Ch. Gnilka, «Zwei Textprobleme bei Prudentius», *Philologus* 109 (1965), 246-258 (sobre *Ham.* 887-891).

—, «Exegetische Bemerkungen zu Prudentius' *Hamartigenie*», *Hermes* 111 (1983), 338-362 (coment. de 24 pasajes).

—, «Kritische Bemerkungen zu Prudentius' 'Hamartigenie'», *Hermes* 112 (1984), 333-352 (posibles interpol. entre los vv. 723-780).

—, «Eine interpolatorische Ehrenrettung Davids», en E. Dassmann, K. Thraede (eds.), *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*, Münster, 1984, págs. 136-143 (en torno a *Ham.* 553 ss.).

—, «Zwei Binneninterpolamente und ihre Bedeutung für die Geschichte des Prudentiustextes», *Hermes* 114 (1986), 88-98 (trata *Ham.* 488 ss.).

—, *«Prudentiana»*, en M. Wissemann (ed.), *Roma renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte. Ilona Opelt von ihren Freunden und Schülern zum 9.7.1988 in Verehrung gewidmet*, Frankfurt, 1988, págs. 78-87 (sobre *Ham.* 330-336).

M. Lavarenne, «Note sur un passage de l'*Hamartigénie* de Prudence», *Rev. Ét. Lat.* 19 (1941), 76-78 (sobre los vv. 887-891).

W. J. McCarthy, «Satan, the *archon* (not *Charon*) *mundi:* an emendation of Prudentius' *Hamartigenia* 502», *Classica et Mediaevalia* 40 (1989), 213-225.

C. Magazzù, «L'attualità dell'*Hamartigenia* di Prudenzio», en E. Livrea, G. A. Privitera, *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, Roma, 1978, págs. 585-593.

M. Malamud, «Making a virtue of perversity: the poetry of Prudentius», en A. J. Boyle (ed.), *The Imperial Muse. Ramus Essays on Roman Literature of the Empire. Flavian Epicist to Claudian*, Bendigo, Victoria, 1990, págs. 274-298 (para el v. 966).

R. Palla, «Questioni di metrica ed esegesi prudenziane. A proposito di una recensione», *Studi Class. e Orient.* 32 (1982), 253-275 (sobre distintos pasajes de *Ham.*).

L. Rivero García, «Pervivencia literaria de los *Medicamina faciei femineae* de Ovidio», *Habis* 26 (1995), 145-152 (perviv. en *Ham.* 264-297).

G. Scarpat, «Risposta a Roberto Palla», *Paideia* 39 (1984), 91-92.

R. M. Taddei, *A stylistic and structural analysis of Prudentius' Hamartigenia*, Diss., Bryn Mawr Coll., Bryn Mawr, Pa., 1981.

F. Zambon, *«Vipereus liquor.* Prudenzio e l'impuro concepimento della vipera», en *Studi di filologia romanza e italiana offerti a Gianfranco Folena*, Módena-Mucchi, 1980, págs. 1-15 (para los vv. 581-607).

Psychomachia

R. Argenio, «La *Psychomachia* di Prudenzio», *Riv. Studi Class.* 8 (1960), 267-280.

P. F. Beatrice, «L'allegoria nella *Psychomachia* di Prudenzio», *Studia Patavina* 18 (1971), 25-73.

V. Buchheit, «Glaube gegen Götzendienst (Prud. *Psych.* 21 ff.)», *Rheinisches Museum* 132 (1990), 389-396.

L. Cotogni, «Sovrapposizione di visioni e di allegorie nella *Psychomachia* di Prudenzio», *Rendic. Accad. Lincei* 12 (1936), 441-461.

A. Dihle, «Trommelstöcke», en E. Dassmann (ed.), *Tesserae: Festschrift für Josef Engemann*, Münster, 1991, págs. 369-372 (sobre *Psych.* 658).

Ch. Gnilka, *Studien zur Psychomachie des Prudentius*, Wiesbaden, 1963.

—, «Theologie und Textgeschichte. Zwei Doppelfassungen bei Prudentius, *Psychom. praef.* 38 ff.», *Wiener Studien* 19 (1985), 179-203 (problemas textuales en los vv. 41-44 y 60-60a).

—, «Zwei Binneninterpolamente und ihre Bedeutung für die Geschichte des Prudentiustextes», *Hermes* 114 (1986), 88-98 (trata *Psych.* 727-729).

—, «Ein Zeugnis doppelchörigen Gesangs bei Prudentius», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 30 (1987), 58-73 (más 1 lámina); para *Psych.* 644-665.

—, «Eine Spur altlateinischer Bibelversion bei Prudentius», *Vigiliae Christianae* 42 (1988), 147-155 (para *Psych. praef.* 30-31).

—, *«Prudentiana»*, en M. Wissemann (ed.), *Roma renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte. Ilona Opelt von ihren Freunden und Schülern zum 9.7.1988 in Verehrung gewidmet*, Frankfurt, 1988, págs. 78-87 (sobre *Psych.* 575).

R. Hanna III, «The Sources and the Art of Prudentius' *Psychomachia*», *Classical Philology* 72 (1977), 108-115.

K. R. Haworth, *Deified Virtues, demonic Vices and descriptive Allegory in Prudentius' Psychomachia*, Amsterdam, 1980 (orig. Diss., Michigan State Univ., Lansing, 1979).

A. L. Hench, «Sources of Prudentius' *Psychomachia*», *Classical Philology* 19 (1924), 78-80.

J. P. Hermann, «*Psychomachia* 423-426 and *Aeneid* 5.468-470», *The Classical Bulletin* 54 (1978), 88-89.

O. Höfer, *De Prudentii poetae Psychomachia et carminum chronologia*, Marburgo, 1895.

H. R. JUASS, «Form und Auffassung der Allegorie in der Tradition der *Psychomachie*», en *Medium Aevum vivum. Festschrift für W. Bulst*, Heidelberg, 1960, págs. 179-206.

G. M. LEE, «Prudentius, *Psychomachia* 310-311», *Studii Clasice* 8 (1966), 229.

C. MAGAZZÙ, «L'utilizzazione allegorica di Virgilio nella *Psychomachia* di Prudenzio», *Boll. Studi latini* 5 (1975), 13-23.

M. MALAMUD, «Making a virtue of perversity: the poetry of Prudentius», en A. J. BOYLE (ed.), *The Imperial Muse. Ramus Essays on Roman Literature of the Empire. Flavian Epicist to Claudian*, Bendigo, Victoria, 1990, págs. 274-298 (para la *praef*).

J. S. NORMAN, *Metamorphoses of an Allegory. The Iconography of the Psychomachia in Medieval Art*, Nueva York-Berna-Frankfurt-París, 1988.

S. G. NUGENT, *Vice and virtue in allegory: reading Prudentius' Psychomachia*, Diss., Cornell Univ., Ithaca, N.Y., 1980.

—, *Allegory and Poetics. The Structure and Imagery of Prudentius' «Psychomachia»*, Frankfurt-Berna-Nueva York, 1985.

L. POLLMANN, «Zur Struktur der 'Psychomachia' von Prudentius», *Mélanges de philologie romane dédiés à la mémoire de Jean Boutière*, Lieja, 1971, I, págs. 481-500.

D. SHANZER, «Allegory and Reality: *Spes*, *Victoria* and the Date of Prudentius' *Psychomachia*», *Illinois Class. Stud.* 14 (1989), 347-363.

M. SMITH, *Prudentius' Psychomachia. A reexamination*, Princeton, N. J., 1976.

G. R. WIELAND, *The Latin glosses on Arator and Prudentius in Cambridge University Library, Ms. Gg.5.35*, Toronto, 1983 (sobre un ms. de *Psych.*).

—, «The Anglo-Saxon manuscripts of Prudentius' *Psychomachia*», *Anglo-Saxon England* 16 (1987), 213-231.

Contra orationem Symmachi

R. ARGENIO, «Il *Contra Symmachum* di Prudenzio fu uno scritto di attualità?», *Riv. Studi Class.* 16 (1968), 155-163.

A. Baldini, «Il *Contra Symmachum* di Prudenzio e la conversione del senato», *Riv. storica dell'Antichità* 17-18 (1987-1988), 115-157.

T. D. Barnes, «The historical setting of Prudentius' *Contra Symmachum*», *Amer. Journal of Philol.* 97 (1976), 373-386.

—, R. W. Westall, «The conversion of the Roman aristocracy in Prudentius' *Contra Symmachum*», *Phoenix* 45 (1991), 50-61.

G. L. Bisoffi, *Il* Contra Symmachum *di Aurelio Prudenzio Clemente*, Treviso, 1914.

H. le Bonniec, «Sur deux vers énigmatiques de Prudence *(Contre Symmaque*, II, 1107-1108)», *Rev. Ét. Lat.* 47 bis, *Mélanges M. Durry*, 1969, págs. 115-122.

R. Cacitti, «*Subdita Christo seruit Roma deo.* Osservazioni sulla teologia politica di Prudenzio», *Aevum* 46 (1972), 402-435.

J.-P. Callu, «Date et genèse du premier livre de Prudence *Contre Symmaque*», *Rev. Ét. Lat.* 59 (1981), 235-259.

A. Cameron, «*Aeneus* and *aenipes*. Two notes on Prudentius», *Philologus* 111 (1967), 147-150 (*Symm.* I 102 y 351).

A. Cerri, «Archeologia romana nel *Contra Symmachum* di Prudenzio», *Athenaeum* 42 (1963), 304-317.

—, «Prudenzio e la battaglia d'Azio», *Athenaeum* 46 (1968), 261-272 (*Symm.* II 528-534).

J.-L. Charlet, «'*Sit deuota Deo Roma*': Rome dans le *Contra Symmachum* de Prudence», en S. Prete (ed.), *Commemoratio. Studi di filologia in ricordo di Riccardo Ribuoli*, Sassoferrato, 1986, págs. 33-41.

L. Cracco Ruggini, «Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma», en R. Cantalamessa, L. F. Pizzolato (eds.), '*Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milán, 1979, págs. 119-144.

J. Delz, «*Coniectanea*», *Museum Helveticum* 30 (1973), 126 (*Symm.* I 300).

S. Döpp, «Prudentius' Gedicht gegen Symmachus. Anlass und Struktur», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 23 (1980), 65-81.

—, «Prudentius' *Contra Symmachum* eine Einheit?», *Vigiliae Christianae* 40 (1986), 66-82.

—, «Vergilische Elemente in Prudentius' *Contra Symmachum*», *Hermes* 116 (1988), 337-342.

W. Evenepoel, «Prudentius: *ratio* and *fides*», *L'Antiquité Classique* 50 (1981), 318-327.

—, «Prudence et la conversion des aristocrates romains», *Augustinianum* 30 (1990), 31-43.

M. L. Ewald, *Ovid in the «Contra Orationem Symmachi» of Prudentius*, Washington D. C., 1942.

E. Fernández Vallina, «¿Vino nuevo en odres viejos? Expresión de un conflicto a principios del siglo v», en J. Oroz (ed.), *Actas del I Simposio de Latín Cristiano*, Salamanca, 1990, págs. 245-254.

D. Fishwick, «Prudentius and the cult of *Divus Augustus*», *Historia* 39 (1990), 475-486 (sobre *Symm.* I 245-248).

J. Fontaine, «La dernière épopée de la Rome chrétienne: le *Contre Symmaque* de Prudence», *Vita Latina* 81 (1981), 3-14.

H. A. Gärtner, «Rome et les Barbares dans la poésie latine au temps d'Augustin: Rutilius Namatianus et Prudence», *Ktèma* 9 (1984), 113-121.

Ch. Gnilka, «Zwei Textprobleme bei Prudentius», *Philologus* 109 (1965), 246-258 (sobre *Symm.* II 423-427).

—, «*Palestra* bei Prudentius», *Illinois Class. Stud.* 14 (1989), 365-382 (sobre *Symm.* II 143).

—, «*Satura tragica*: zu Juvenal und Prudentius», *Wiener Studien* 103 (1990), 145-177 (anál. de las semej. entre *Symm.* y las sát. de Juv.).

—, «Die vielen Wege und der Eine: zur Bedeutung einer Bildrede aus dem Geisteskampf der Spätantike», *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 31 (1990), 9-51 (*Symm.* II 843-909).

—, «Prudentius über die Statue der Victoria im Senat», *Frühmittelalterl. Stud.* 25 (1991), 1-44.

P. Guyot, «Antinous als Eunuch. Zur christlichen Polemik gegen das Heidentum», *Historia* 30 (1981), 250-254 (*Symm.* I 271-277).

J. Harries, «Prudentius and Theodosius», *Latomus* 43 (1984), 69-84.

R. Klein, *Der Streit um den Victoriaaltar*, Darmstadt, 1972.

—, «Das spätantike Romverständnis vor Augustinus», *Bonner Jahrb. Rheinisch. Landesmus.* 185 (1985), 97-142.

—, «Die Romidee bei Symmachus, Claudian und Prudentius», en F. Paschoud, G. Fry, Y. Ruetsche (eds.), *Colloque genevois sur Symmaque, à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire*, París, 1986, págs. 119-144.

M. Lauria, *«De ara Victoriae virginibusque Vestalibus»*, *Stud. et Docum. Historiae et Iuris* 50 (1984), 235-280.

S. Mazzarino, «Tolleranza e Intolleranza: la polemica sull'Ara della Vittoria», en *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I, *s. l.* (pero Bari), 1974, págs. 339-377.

F. Paschoud, «Le rôle du providentialisme dans le conflit de 384 sur l'autel de la Victoire», *Museum Helveticum* 40 (1983), 197-206.

J. Pucci, «The *pollex* of Ovid in Prudentius and Angilbert», *The Classical World* 81 (1988), 153-164 (sobre II 1099).

E. Rapisarda, «Le due prefazioni e la natura protrettica del *Contra Symmachum* di Prudenzio», *Orpheus* 1 (1954), 1-13.

D. Shanzer, «The Date and Composition of Prudentius' *Contra orationem Symmachi libri*», *Riv. Filol. Istruz. Class.* 117 (1989), 442-462.

W. Schmid, «Die Darstellung der Menschheitsstufen bei Prudentius und das Problem seiner doppelten Redaktion», *Vigiliae Christianae* 7 (1953), 171-186 (sobre II 318 ss.).

F. Solmsen, «The Powers of Darkness in Prudentius' *Contra Symmachum:* A Study of his poetic Imagination», *Vigiliae Christianae* 19 (1965), 235-257.

W. Steidle, «Die dichterische Konzeption des Prudentius und das Gedicht C. Symmachum», *Vigiliae Christianae* 25 (1971), 241-281.

K. Thraede, *«Concordia Romana* in der Antwort des Prudentius auf die dritte *Relatio* des Symmachus», en E. Dassmann (ed.), *Tesserae: Festschrift für Josef Engemann*, Münster, 1991, págs. 380-394.

Á. J. Traver, «El mito de Dánae: interpretación y tratamiento poético desde los orígenes grecolatinos hasta los Siglos de Oro en España», *Cuad. Filol. Clás. (Est. Lat.)* 11 (1996), 211-234 (para I 59-83).

R. Verdière, «Notes de lecture», *Latomus* 30 (1971), 390-392 (para II 51-52; 585; 868; 1079).

V. Zappacosta, *«De Prudentii libro I Contra Symmachum»*, *Latinitas* 15 (1967), 202-218.

Peristephanon

R. Guerreiro, «Un archétype ou des archétypes du Passionnaire hispanique?: Prudence et le métier d'hagiographe», en *De Tertullien aux Mozarabes: mélanges offerts à Jacques Fontaine, membre de l'Institut, à l'occasion de son 70e anniversaire par ses élèves, amis et collègues*, París, 1992, págs. 15-27.

W. J. Henderson, «Violence in Prudentius' *Peristephanon*», en *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco*, Palermo, 1991, págs. 1291-1299 (= *Akroterion* 28 [1983], 84-92).

A.-M. Palmer, *Prudentius on the martyrs*, Oxford, 1989.

M. Pellegrino, «Structure et inspiration du *Peristephanon* de Prudence», *Bull. Fac. Lettr. Strasbourg* 39 (1960-61), 437-450.

J. Petruccione, *Prudentius' use of martyrological topoi in «Peristephanon»*, Diss., Univ. of Michigan, Ann Arbor, 1985.

G. Richard, «L'apport de Virgile à la création épique de Prudence dans le *Peristephanon*», *Caesarodunum* 3 (1969), 187-193.

M. Roberts, *Poetry and the Cult of the Martyrs. The «Liber Peristephanon» of Prudentius*, Ann Arbor, 1993.

P. T. A. Sabattini, «Storia e leggenda nel *Peristephanon* di Prudenzio», *Riv. Studi Class.* 20 (1972), 32-53 y 187-221, e *ibid.* 21 (1973), 39-77.

Perist. I

J. Petruccione, «The persecutor's envy and the rise of the martyr's cult: *Peristephanon* Hymns 1 and 4», *Vigiliae Christianae* 45 (1991), 327-346.

M. P. Speidel, «The master of the dragon standards and the golden torc: an inscription from Prusias and Prudentius' *Peristephanon*», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 115 (1985), 283-287 (sobre vv. 64-65).

Perist. II

L. Alfonsi, «Nota Prudenziana», *Latomus* 10 (1951), 27-28 (sobre el v. 567).

V. BUCHHEIT, «Christliche Romideologie im Laurentius-Hymnus des Prudentius», en *Polychronion. Festschrift für F. Dölger zum 75. Geburtstag*, Heidelberg, 1966, págs. 121-144.

—, «'Militia Christi' und Triumph des Märtyrers (Ambr. Hymn. 10 Bulst Prud. Per. II 1-20)», en U. J. STACHE, W. MAAZ, F. WAGNER (eds.), *Kontinuität und Wandel. Lateinische Poesie von Naevius bis Baudelaire. Franco Munari zum 65. Geburtstag*, Hildesheim, 1986, págs. 273-289.

A. CAMERON, «Celestial consulates: a note on the pelagian letter *Humanae referunt*», *Journal of Theol. Stud.* 19 (1968), 213-215 (perviv. de los vv. 549-560).

F. KUDLIEN, «Krankheitsmetaphorik im Laurentiushymnus des Prudentius», *Hermes* 90 (1962), 104-115.

M. LAVARENNE, «Note sur un passage du 'Peristephanon' de Prudence», *Latomus* 8 (1949), 281-282 (sobre el v. 567).

W. J. MCCARTHY, «Prudentius, *Peristephanon* 2. Vapor and the martyrdom of Lawrence», *Vigiliae Christianae* 36 (1982), 282-286.

D. SHANZER, *«De Iovis exterminatione»*, *Hermes* 114 (1986), 382-383 (nota al v. 469).

K. THRAEDE, «Rom und der Märtyrer in Prudentius, *Peristephanon* 2, 1-20», en *Romanitas et Christianitas. Studia Iano H. Waszink... oblata*, Amsterdam-Londres, 1973, págs. 317-327.

Perist. III

J. ARCE, «Prudencio y Eulalia», *Extremadura Arqueológica* 3 (1992), 9-14.

M. MALAMUD, «Making a virtue of perversity: the poetry of Prudentius», en A. J. BOYLE (ed.), *The Imperial Muse. Ramus Essays on Roman Literature of the Empire. Flavian Epicist to Claudian*, Bendigo, Victoria, 1990, págs. 274-298.

J. PETRUCCIONE, «The Portrait of St. Eulalia in Prudentius' *Peristephanon* 3», *Analecta Bollandiana* 108 (1990), 81-104.

S. PROTOMÁRTIR, «El poema de Eulalia de Mérida de Aurelio Prudencio *(Peristephanon* III)», *Rev. Estud. Extrem.* 60 (1984), 371-386.

B. RIPOSATI, «La struttura degli Inni alle tre vergini martiri del 'Peristephanon' di Prudenzio (III IV, 109-144 XIV)», en R. CANTALAMESSA, L. F. PIZZOLATO (eds.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milán, 1979, págs. 25-41.

J. SAN BERNARDINO, «*Eulalia Emeritam suam amore colit:* consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano *(Pe.* 3.186-215)», *Habis* 27 (1996), 205-223.

A. SCOBIE, «Lorca and Eulalia», *Arcadia* 9 (1974), 290-298.

Perist. IV

R. FICARRA, «Nota al *De virginitate* (VIII, 3, 129-176) di Venanzio Fortunato. Confronto con Paul. Nol. *c.* XIX e Prud. *per.* IV», *Boll. Studi latini* 8 (1978), 273-275.

J. PETRUCCIONE, «The persecutor's envy and the rise of the martyr's cult: *Peristephanon* Hymns 1 and 4», *Vigiliae Christianae* 45 (1991), 327-346.

B. RIPOSATI, «La struttura degli Inni alle tre vergini martiri del 'Peristephanon' di Prudenzio (III IV, 109-144 XIV)», en R. CANTALAMESSA, L. F. PIZZOLATO (eds.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milán, 1979, págs. 25-41.

Perist. VII

J. PETRUCCIONE, «The persecutor's envy and the martyr's death in *Peristephanon* 13 and 7», *Sacris Erudiri* 32 (1991), 479-483.

Perist. VIII

M. P. CUNNINGHAM, «The Nature and Purpose of the *Peristephanon* of Prudentius», *Sacris Erudiri* 14 (1963), 40-45.

W. SCHETTER, «Prudentius, *Peristephanon* 8», *Hermes* 110 (1982), 110-117.

Perist. IX

F. DOLBEAU, «Passion de S. Cassien d'Imola composée d'après Prudence par Hucbald de Saint-Amand», *Rev. Bénéd.* 87 (1977), 238-256.

Perist. X

H. Delehaye, «S. Romain martyr d'Antioche», *Analecta Bollandiana* 50 (1932), 241-283.

R. Henke, *Studien zum Romanushymnus des Prudentius*, Frankfurt-Berna-Nueva York, 1983.

—, «Die Nutzung von Senecas (Ps.-Senecas) Tragödien im Romanus-Hymnus des Prudentius», *Würzburg. Jahrb. für die Altertumswiss.* 11 (1985), 135-150.

—, «Der Romanushymnus des Prudentius und die griechische Prosapassio», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 29 (1986), 59-65.

R. Levine, «Prudentius' *Romanus:* the rhetorician as hero, martyr, satirist and saint», *Rhetorica* 9 (1991), 5-38.

W. Schetter, *«Aequentur uulnera membris»*, *Hermes* 112 (1984), 127-128 (Draconcio imita *Perist.* X 880).

K. Thraede, «Die Infantia des christlichen Dichters», en *Mullus. Festschrift Th. Klauser*, Münster, 1964, págs. 362-365.

Perist. XI

M. del Álamo, «Un texte du poète Prudence, *Ad Valerianum episcopum (Perist.* XI)», *Rev. d'Hist. Ecclés.* 35 (1939), 750-756.

M. P. Cunningham, «The Nature and Purpose of the *Peristephanon* of Prudentius», *Sacris Erudiri* 14 (1963), 40-45.

W. N. Schumacher, «Prudentius an die Via Tiburtina», en *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Erste Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 16 (1960), 1-15.

Perist. XII

R. Argenio, «Prudenzio a Roma visita le basiliche di S. Pietro e S. Paolo», *Riv. Studi Class.* 15 (1967), 170-175.

J. Fontaine, «Le pèlerinage de Prudence à Saint-Pierre et la spiritualité des eaux vives», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 463-486 (= *Orpheus* 11 [1964], 99-122).

M.ª A. H. MAESTRE YENES, «Prudencio, 'Peristephanon' XII 37: Estudio estilístico-estructural», *Estudios Clásicos* 17 (1973), 303-319.

R. PILLINGER, «Ein Textproblem bei Prudentius *(Per.* 12, 31-34)», *Vetera Christianorum* 13 (1976), 113-115.

C. SMITH, «Pope Damasus' baptistery in St. Peter's reconsidered», *Riv. Archeol. Crist.* 64 (1988), 257-286 (vv. 29-44).

Perist. XIII

S. COSTANZA, «La conversione di Cipriano nell'Inno XIII del *Peristephanon* di Prudenzio», *Giorn. Ital. Filol.* 30 (1978), 171-182.

H. DELEHAYE, «Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage», *Analecta Bollandiana* 39 (1921), 314-332.

J. PETRUCCIONE, «Prudentius' portrait of St. Cyprian: an idealized biography», *Rev. Ét. Aug.* 36 (1990), 225-241.

—, «The persecutor's envy and the martyr's death in *Peristephanon* 13 and 7», *Sacris Erudiri* 32 (1991), 479-483.

Perist. XIV

M. MALAMUD, «Making a virtue of perversity: the poetry of Prudentius», en A. J. BOYLE (ed.), *The Imperial Muse. Ramus Essays on Roman Literature of the Empire. Flavian Epicist to Claudian*, Bendigo, Victoria, 1990, págs. 274-298.

B. RIPOSATI, «La struttura degli Inni alle tre vergini martiri del 'Peristephanon' di Prudenzio (III IV, 109-144 XIV)», en R. CANTALAMESSA, L. F. PIZZOLATO (eds.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milán, 1979, págs. 25-41.

Tituli Historiarum

J.-L. CHARLET, «Prudence lecteur de Paulin de Nole. À propos du 23ᵉ quatrain du *Dittochaeon*», *Rev. Ét. Aug.* 21 (1975), 55-62.

C. DAVIS-WEYER, «Komposition und Szenenwahl im *Dittochaeum* des Prudentius», en O. FELD, U. PESCHLOW (eds.), *Studien zur*

spätantiken und byzantinischen Kunst, Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet, Bonn, 1986, III, págs. 19-29.

CH. GNILKA, «*Prudentiana*», en M. WISSEMANN (ed.), *Roma renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte. Ilona Opelt von ihren Freunden und Schülern zum 9.7.1988 in Verehrung gewidmet*, Frankfurt, 1988, págs. 78-87 (coment. de *Tit.* 1-4).

R. PILLINGER, *Die Tituli Historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des Prudentius. Versuch eines philologisch-archaeologischen Kommentars*, Viena, 1980.

VI. OTROS TÍTULOS CITADOS

E. BICKEL, *Lehrbuch der Geschichte der römischen Literatur* (2.ª ed. aumentada, Heidelberg, 1960) = *Historia de la literatura romana* [trad. J. M.ª DÍAZ-REGAÑÓN], Madrid, Gredos, 1982.

P. BRUUN, «The battle of the Milvian bridge. The date reconsidered», *Hermes* 88 (1960), 361-370.

M. CITRONI, «Dedicatari e lettori della poesia elegiaca», en *Tredici Secoli di elegia latina. Atti del Convegno internazionale (Assisi, 22-24 aprile 1988)*, Asís, 1989.

K. W. COLEMAN, *Statius. «Siluae IV»*, edic. con trad. inglesa y coment., Oxford, 1988.

CH. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, 5 tomos (9 vols.), Graz, 1969 (= París, 1877-1919).

E. EBERT, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, Leipzig, 1889[2].

P. J. GALÁN, «Lugares comunes en siete pasiones hispanas *sub Datiano praeside*», en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ, C. G. WAGNER (eds.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera. Diciembre de 1989*, Madrid, 1992, págs. 383-408.

—, *El género historiográfico de la «chronica». Las crónicas hispanas de época visigoda*, Cáceres, 1994.

P. G. W. GLARE (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1992 (= 1968-1982).

K.-E. HENRIKSSON, *Griechische Büchertitel in der römischen Literatur*, Helsinki, 1956.

P. HOWELL, *A Commentary on Book One of the Epigrams of Martial*, Londres, 1980.

G. LAGUNA, *Estacio, Silvas III*, intr., edic. crít., trad. y com., Sevilla, 1992.

—, «Estructura formal de las *passiones* hispanas *sub Datiano praeside*», en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ, C. G. WAGNER (eds.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera. Diciembre de 1989*, Madrid, 1992, págs. 373-381.

M. LEUMANN, *Lateinische Laut- und Formenlehre* (= LEUMANN-HOFMANN-SZANTYR, *Lateinische Grammatik*, vol. I), Múnich, 1977.

CH.T. LEWIS, CH. SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford, 1984 (= 1879).

M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Múnich, 1973-1976 (= 1911-1931), 3 vols.

R. G. M. NISBET-M. HUBBARD, *A commentary on Horace: Odes, book II*, Oxford, 1978.

L. RIVERO GARCÍA, «Estructura y valor literario del poema ovidiano sobre cosméticos», en J. L. ARCAZ, G. LAGUNA, A. RAMÍREZ DE VERGER (eds.), *La obra amatoria de Ovidio (aspectos textuales, interpretación literaria y pervivencia)*, Madrid, 1996, págs. 121-142.

D. RUIZ BUENO, *Actas de los Mártires.* Texto bilingüe, introd., notas y versión española por..., Madrid, 1968[2].

J. SEZNEC, *La survivance des Dieux antiques* (París, 1980) = *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, [trad. J. ARANZADI], Madrid, 1983.

PREFACIO
(PRAEFATIO)

Diez lustros he vivido ya, si no ando engañado; siete órbitas además van haciendo rodar el año, mientras yo gozo del tornadizo sol[1].

El fin se me llega y Dios ya apliega el día vecino a la vejez. ¿Qué hice de provecho en tan luengo paso del tiempo?

Bajo el chasquido de palmetas lloró mi edad primera[2]; luego, contagiado de faltas, la toga me enseñó a mentir, no sin culpa en mi conciencia[3].

---

[1] Es decir, el poeta tiene 57 años. Para la fraseología, cf. Lucano, VII 381. Con la expresión «si no ando engañado» (lat. *ni fallor)* el poeta trata de evocar la sensación de velocidad, de fugacidad en el paso del tiempo *(vid.* Ch. Gnilka, «Zur *Praefatio* des Prudentius», en *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, Urbino, 1987, vol. IV, págs. 231-251 [esp. 233-237]).

[2] Para los castigos corporales en la escuela antigua, *vid.* Plauto, *Báquides* 437-448; Horacio, *Epíst.* II 1, 70-71; *Sát.* I 3, 120-121; Juvenal, I 15, VI 479; Marcial, X 62, 10; XIV 80; Quintiliano, I 3, 14-17 (en términos parecidos los condena también Plutarco, *Sobre la educación de los hijos* XII); Ausonio, *Libro de exhortación a mi nieto* 24-32; Prudencio, *Perist.* IX (esp. 25-28).

[3] Crítica a las escuelas de retórica, en las que el joven —después de vestir la *toga uirilis* (esto es, en torno a los dieciséis o diecisiete años)— aprendía el arte de la palabra, no siempre acorde con el respeto a la verdad (sobre este tema, cf. p. ej. Gregorio Magno, *Mor.* X 48). Prudencio llega a alegar *(Cath.* II 46; *vid.* además la nota a *Symm.* I *pref.* 75 y cf. *Symm.* I 632-642 y II *pref.*

Entonces el descaro lascivo[4] y la altanera molicie (¡ay, vergüenza y pesar!) mancillaron mi mocedad con las heces y el lodo del libertinaje.

Después las disputas armaron mi espíritu turbulento y mi afán malamente empeñado en vencer quedó sometido a avatares adversos[5].

Al timón de las leyes goberné por dos veces las riendas de nobles ciudades: a los hombres de bien devolví sus derechos de ciudadanos, fui el terror de los delincuentes[6].

Por fin, ascendiéndome en rango militar, el afecto del príncipe me elevó, tomándome a su servicio y haciéndome estar muy cerca de él, en la guardia más próxima[7].

Y mientras la vida, en un vuelo, me anda cumpliendo estas cosas, de pronto la albura de pelo se le ha colado a este viejo, censurando mi olvido del anciano cónsul Salia,

---

44-66) la ignorancia de estas artes como marca distintiva de la pureza de los cristianos frente al resto (cf. en este mismo sentido AGUSTÍN, *Conf.* III 3 y IV 2).

[4] Sobre el valor del préstamo horaciano *(Odas* I 19, 3 y 7) *lasciua protervitas*, vid. J. PUCCI, «Prudentius' Readings of Horace in the *Cathemerinon*», *Latomus* 50 (1991), 677-690 (págs. 680-681). Para la «altanera molicie» (lat. *luxus petulans)*, cf. PERSIO, I 12.

[5] Sobre el origen y posibles valores del sintagma «malamente empeñado» (lat. *male pertinax)*, *vid.* PUCCI, «Prudentius' Readings...», págs. 682-683. Para el «espíritu turbulento» (lat. *turbidos... animos)*, cf. PERSIO, I 5.

[6] No está clara la identidad de estas ciudades: algunas hipótesis pueden verse en M. M. VAN ASSENDELFT, *Sol ecce surgit igneus. A commentary on the morning and evening hymns of Prudentius (Cathemerinon 1, 2, 5 and 6)*, Groningen, 1976, pág. 3; y A.-M. PALMER, *Prudentius on the martyrs*, Oxford, 1989, págs. 25-26. No se ha dejado de observar, por otra parte, el parecido de esta y la próxima estrofas al tono de las inscripciones funerarias romanas, en las que se resumían los puntos esenciales de la trayectoria profesional del difunto: *vid.* CH. WITKE, «Prudentius and the tradition of Latin poetry», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 99 (1968), 509-525 (esp. 511).

[7] Para la identificación de este puesto, véase la *Introducción*, pág. 12.

bajo cuyo mandato fue mi día primero[8]; cuántos inviernos éste ha ido haciendo rodar y cuántas rosas devolviendo ha ido a los prados, pasados los hielos, la nieve de mi cabeza lo prueba[9].

¿Es que de algo me han de servir estas cosas, buenas o malas, después de extinta la carne, cuando ya la muerte haya borrado aquello —sea lo que sea— que yo había sido?

Decirme debo: «Quienquiera que seas, tu espíritu ha perdido el mundo al que se ha entregado; aquello por lo que se afanó no es propio de Dios, de quien serás posesión»[10].

Y, con todo, en el instante postrero despójese el alma pecadora de su ofuscación y a Dios honre con su voz al menos, si con sus méritos no puede.

Que sus himnos marquen el engarce de los días y ninguna noche calle sin cantar al Señor[11]; luche contra los herejes, la fe católica extienda[12],

---

[8] Es decir, el año 348: para los datos biográficos de Prudencio, ver *Intr.*, págs. 8-14. Téngase en cuenta, no obstante, que hay quien piensa (así Gnilka, *cit.*, págs. 237-242) que esta estrofa no es prudenciana sino resultado de una interpolación y ello fundamentalmente en vista de la dureza gramatical y pragmática que de hecho encierra el situar «mi día primero» como sujeto (gramatical o, como aquí nosotros, nocional) de las subordinadas interrogativas.

[9] Para la «nieve de mi cabeza» (lat. *nix capitis*), cf. Hor., *Odas* IV 13, 12, si bien esta expresión, que en Horacio estaba cargada de connotaciones negativas, pues simbolizaba la muerte de la belleza, adquiere en Prudencio un tono más sosegado, acorde con el pensamiento cristiano (*vid.* Pucci, «Prudentius' Readings...», págs. 683-685).

[10] Para Gnilka (*cit.*, págs. 242-248) también esta estrofa es interpolada.

[11] Referencia al *Cathemerinon*. Los «himnos» aquí mencionados deben entenderse genéricamente como cánticos en alabanza de Dios y no en su sentido estricto de composiciones destinadas a la liturgia oficial (*vid.* I. Rodríguez Herrera, «*Poeta Christianus*. Esencia y misión del poeta cristiano en la obra de Prudencio», *Helmantica* 32 (1981), 5-184 [pág. 20]). Para la expresión *hymnis continuet dies*, compárese Tácito, *Germ.* 22, 2; *An.* XIV 20, 2; Claudiano, *Epital. Hon.*, *pref.* 4.

[12] Alude aquí a *Apoth.*, *Ham.* y, muy probablemente, *Psychom.*

pisotee los cultos gentiles, lleve la ruina, Roma, a tus ídolos[13], consagre su canto a los mártires, a los apóstoles alabe[14].

Y mientras estos poemas escribo o pronuncio, ¡ay, ojalá que, libre de los lazos del cuerpo, yo me proyecte hacia donde me haya conducido el sonido último del movimiento de mi lengua![15].

---

[13] Alusión a los libros *Contra orationem Symmachi (Contra el discurso de Símaco)*.

[14] Referencia al *Peristephanon*.

[15] Prudencio insistirá *(Cath.* X 21-22, *Apoth.* 888-891, *Ham.* 940-943, *Perist.* V 357-360, XIII 63) en la idea del cuerpo como cárcel del alma, imagen, como indica N. Rebull *(Aureli Prudenci Clement. I: Prefaci, Llibre d'Himnes de cada dia*, Barcelona, 1979, pág. 46, n. 12), de origen órfico y pitagórico, recogida después por el cristianismo. El tono de esta estrofa, aunque totalmente imbuido de espíritu cristiano, recuerda algo el cierre de la *Oda* I 1 de Horacio en tanto que sublimación del poeta por medio de su obra.

HIMNOS COTIDIANOS
(CATHEMERINON)

I

Himno para cuando canta el gallo

El ave heraldo del día anticipa en su canto la luz cercana; a nosotros Cristo, despertar de las almas, ya nos llama a la vida.

«Dejad» nos grita «los lechos enfermizos, cuajados de sueño y desidia, y velad castos, rectos y sobrios: ya estoy muy cerca»[1].

Tarde es despreciar la cama[2] después de salido el sol deslumbrante, si no has añadido tiempo a tu faena allegando un pedazo de noche[3].

Esa voz con que las aves, plantadas al pie mismo del techo, alborotan poco antes de que la luz lance sus rayos[4], figura es de nuestro juez.

---

[1] Cf. *Corintios* I 15.34; *Tesalonicenses* I 5.6; *Pedro* I 5.8; *Tito* 2.12; *Romanos* 13.11; Ambrosio, *Himnos* II 15-16.

[2] Para el desprecio del lecho, cf. Ambrosio, *Himnos* IX 2: *spreto cubili surgimus*.

[3] «Añadiendo noche al trabajo» había dicho ya Virgilio *(Eneida* VIII 411).

[4] El modelo de estos versos vuelve a ser Virgilio *(Eneida* VIII 455-456).

Tapados por medrosas tinieblas y revestidos de desidiosos cobertores nos alienta a dejar el descanso cuando el día ya casi llega,

para, una vez que la aurora haya salpicado el cielo de soplos brillantes, confirmarnos a todos los afanados en la tarea ante la esperanza de la luz[5].

Este sueño por cierto tiempo concedido encierra la forma de la muerte eterna; los pecados, cual noche espantable, nos empujan a yacer y roncar a pierna suelta.

Mas desde la alta cima la voz magistral de Cristo nos advierte que la luz ya está cerca, para que el sopor no subyugue nuestro espíritu,

para que hasta el fin mismo de una vida indolente no oprima el sueño nuestro pecho, enterrado en el yerro y olvidado de su propia luz.

Dicen que los demonios que deambulan felices en la oscuridad de las noches, aterrados por el canto del gallo, emprenden temerosa y desmandada huida[6].

Y es que la odiosa vecindad de la luz, salvadora y divina, desbarata el poso de las tinieblas y pone en fuga a los acólitos de la noche.

Présagos, ya saben que ésta es la señal de la esperanza de nuevo prometida, por la que nosotros, libres de sopor, esperamos la llegada de Dios.

---

[5] La llegada de la aurora simboliza la llegada de Dios (cf. vv. 13-16). Para la imagen de la aurora «salpicando» las tierras de luz, *vid.* VIRGILIO, *Eneida* IV 584-585 y IX 459-460. Para la universal simbología de Dios como la «luz» y sus posibles fuentes literarias helenísticas (unidas éstas, naturalmente, a las bíblicas), *vid.* M. MARTÍNEZ PASTOR, «Sobre el simbolismo en los autores latinos cristianos», *Estudios Clásicos* 27 (1985), 223-239 (esp. 235).

[6] Cf. AGUSTÍN, *Sermones* 103: «Esos demonios tratan de seducir las almas, mas cuando no ha salido el sol, porque hay oscuridad».

Cuál es la fuerza de esta ave lo muestra a Pedro el Salvador, al predecir que, antes que el gallo cante, tres veces él ha de ser negado[7].

Y es que el pecado acontece antes de que el pregonero de la luz inminente alumbre al género humano y ponga fin al pecar[8].

Lloró el negador al fin la infamia salida de su boca, pues su alma seguía inocente y su espíritu albergaba la fe[9].

Cosa igual no volvió a decir con un desliz de su lengua y, al reconocer el canto del gallo, como hombre justo dejó de pecar.

De ahí que todos creamos que es en ese momento de quietud en que el gallo canta alborozado, cuando Cristo regresó del mundo de los muertos.

Entonces se ahogó la energía de la muerte, entonces quedó derogada la ley del Tártaro[10], entonces, más fuerte, el poderío del día puso a la noche en retirada.

Ya, ya descanse la maldad, ya se aletargue el negro vicio, ya, víctima de su propio sueño, se debilite el mortal pecado.

Despierte a cambio el espíritu, vigile en pie y con afán todo el tiempo que resta, en tanto se cierra el término de la noche[11].

---

[7] Cf. *Mateo* 26.34.

[8] Mantengo de esta forma la relación de los vocablos *peccatum* y *peccandi* que Prudencio respectivamente utiliza. Estas reiteraciones léxicas, no siempre eufónicas, son por lo demás frecuentes en su obra.

[9] Para la controversia sobre si Prudencio niega o no el pecado de Pedro, *vid.* Ortega-Rodríguez, *Prudencio*, nota al v. 59, y Lavarenne, *Prudence*, I, pág. 6, nota 2. Para el episodio bíblico, cf. *Mateo* 26.75.

[10] El Tártaro era propiamente una región situada por debajo incluso del Hades o infierno. Con esta designación paganizante se referirá Prudencio en no pocas ocasiones al infierno sin más.

[11] Utiliza Prudencio la expresión *meta noctis* en el mismo sentido en que ya lo hiciera Cicerón, *Sobre la adivinación* II 6, 17.

A Jesús llamemos con nuestras voces, con lágrimas y ruegos, con nuestra sobriedad. El rezo atento prohíbe el sueño al corazón limpio.

Harto tiempo, envolviendo nuestros miembros, el profundo olvido ha oprimido, lastrado y sepultado nuestros sentidos mientras vagaban entre vanos sueños.

Y es que sin duda son falsas y frívolas las cosas que, como hundidos en el sueño, hemos hecho por la gloria mundana: ¡velemos, aquí está la verdad!

Oro, placer, gozo, riquezas, dignidades, éxito, cuantos males hinchan nuestro ser: llega la mañana, todas son nada[12].

Tú, Cristo, desgarra nuestro sueño, tú rompe los lazos de la noche[13], diluye tú el pecado antiguo e infunde en nosotros la luz nueva.

II

HIMNO MATUTINO

¡Noche, tinieblas, nubarrones, confusos y revueltos elementos del mundo, la luz penetra, alborece el cielo, llega Cristo: alejaos[14]!

---

[12] Para el desprecio de los valores mundanos en Prudencio, *vid.* nota a *Perist.* XIV 99; para sus paralelos paganos (esp. Horacio) y cristianos, *vid.* C. MAGAZZÙ, «Rassegna di studi prudenziani (1967-1976)», *Boll. Studi latini* 7 (1977), 105-134 (esp. 112).

[13] Para los «lazos de la noche», cf. *Sabiduría* 17.2.

[14] Se apartan los elementos negativos (cf. *Cath.* VI 137 y 145; *Apoth.* 178 y 487; *Symm.* II 901; *Perist.* I 64, II 465-468), al igual que se apartaba

Se hiende la bruma de la tierra al golpe del dardo del sol y ya vuelve el color a las cosas ante el rostro del astro brillante[15].

Así[16] al momento nuestra oscuridad y nuestro pecho, consciente de sus faltas y puesto al descubierto una vez desgarradas las nubes, palidecerán ante el reino de Dios.

Nadie podrá entonces guardar lo que de oscuro piensa, sino que con la nueva mañana clarearán, revelados, los secretos de la mente[17].

El ladrón delinque impune antes de la luz, en las horas sombrías, pero la luz, contraria al dolo, al robo no da asilo[18].

---

a los profanos en las ceremonias sagradas, siguiendo el motivo retórico de la *prórrēsis* (cf. p. ej. Virg., *En.* VI 258-259; Juvenal, II 89-90; véanse las observaciones y pasajes citados por G. Laguna, *Estacio, «Silvas» III*, Sevilla, 1992, pág. 261, nota a Estacio, *Silvas* III 3, 13).

[15] Efectivamente, la llegada de la negra noche arrebata el color a las cosas, según ya expuso Virg., *En.* VI 271-272 («cuando Júpiter enterró el cielo en sombra y la negra noche arrebató el color a las cosas»); cf. asimismo Tertuliano, *Sobre el alma* XLIII 7, y el propio Prud., *Ham.* 883-884. También Claudiano *(Guerra contra los Getas* 437) alude al retorno del color a las ciudades, en este caso ante la llegada de Estilicón. Por otra parte, la expresión «dardo del sol» (lat. *solis spiculum)* tiene ya un modelo en los *tóxa hēlíou* («flechas del sol») de Eurípides, *Hérc.* 1090, o en los *tela diei* («dardos del día») de Lucrecio, I 147, II 60, III 92 y VI 40.

[16] Se introduce de este modo, según el procedimiento habitual en Prudencio, una explicación a la alegoría desarrollada en las estrofas anteriores (cf., por poner un solo ejemplo, *Cath.* I 13-16).

[17] Para la «nueva mañana» o *mane nouum*, cf. Virg., *Geórg.* III 325, y Prud., *Cath.* III 86.

[18] Ya hemos visto la noche como asilo del mal en *Cath.* I 53-56 y lo volveremos a ver a continuación (vv. 21-24). Véanse además *Juan* 3.20 y Ambrosio, *Caín* II 26 y 32.

Mucho gusta al engaño hábil y astuto embozarse en tinieblas y el clandestino adúltero prefiere la noche, apta para sus vilezas[19].

Mirad, se alza el ígneo sol[20]: pesar, vergüenza y contrición; y nadie puede pecar con tranquilidad ante la presencia de la luz.

¿Quién no se abochorna por las copas tomadas viciosamente de mañana, cuando el deseo se templa y el licencioso saborea la castidad?[21].

Ahora, ahora es cuando se vive con severidad, ahora nadie busca los juegos, todos camuflan ahora sus propios defectos con un rostro serio.

Para todos es útil esta hora en que cada uno puede realizar sus empeños: soldados, civiles, marineros, artesanos, labriegos, mercaderes.

A aquél lo arrebata la gloria del foro, a éste el aciago toque de corneta, también el comerciante y labrador suspiran por avaras ganancias.

---

[19] Para «hábil y astuto» en un mismo contexto, *vid.* Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* III 10, 25; para la nocturnidad del adulterio, Ambrosio, *Caín* II 26.

[20] El «ígneo sol» es expresión típicamente virgiliana: cf., entre otros pasajes, *Geórg.* IV 426 y *En.* VIII 97, y *vid.* también [Virgilio] *Mosquito* 42.

[21] Entiendo así que el adverbio *mane*, «de mañana», se refiere a *sumptis*, aunque cabe asimismo relacionarlo con *erubescit*; es decir, «¿Quién no se abochorna de mañana por las copas tomadas viciosamente [e.e. la noche anterior]?». A la costumbre de no beber durante las horas destinadas al trabajo, es decir, durante el día (que en cualquier caso apoya ambas interpretaciones), se refirieron Hor., *Odas* IV 5, 38-40; Séneca, *Cartas* CXXII 6; y Plinio XIV 22; y hay además alusiones en los textos bíblicos (*Hechos* 2.15; *Romanos* 13.13).

En cambio, nosotros, del todo ignorantes de rentas, usuras y elocuencia y tampoco esforzados en el arte de la guerra, a ti solo, Cristo, conocemos[22].

A ti con mente pura y sencilla, a ti con la voz, a ti con nuestros cánticos piadosos, doblando las rodillas aprendemos a rogarte entre llanto y canciones.

Estas ganancias son nuestro lucro, tan sólo con este oficio vivimos, estos menesteres emprendemos cuando el sol se levanta y resplandece.

Entra en nuestros sentidos[23] y examina nuestra vida toda: hay muchas cosas embadurnadas de afeites que han de limpiarse con tu luz.

Haz que nos mantengamos firmes, igual que hace tiempo, quitando nuestras impurezas, nos hiciste brillar bañándonos en el río Jordán[24].

Todo lo que después la noche del mundo haya tiznado con sus nubes negras, tú, rey, ilumínalo con el rostro sereno del astro de Oriente[25];

---

[22] Cf. *Corintios* I 2.2. Para esta profesión de Prudencio como *poeta christianus*, vid. RODRÍGUEZ, «*Poeta...*», pág. 36, y el artículo, más específico para este pasaje, de S. COSTANZA, «Prudenzio, *Cath.* II 37-56; Orazio, *Carm.* I 1. Rapporto di due concezioni poetiche», en *Letterature comparate: Problemi e Metodo. Studi in onore di E. Paratore*, 4 vols., Bolonia, 1981, págs. 901-918. Para la negación de la propia elocuencia, *vid.* nota a *Praef.* 9. Recuérdese, de otra parte, que es esta estrofa aquella sobre cuyo contenido levantaron algunos la hipótesis de que Prudencio formara parte de una comunidad religiosa (vid. *Introducción*, n. 11).

[23] «Infunde (la luz) a nuestros sentidos» había dicho AMBROSIO *(Himnos* VII 8).

[24] El Jordán es sinónimo del bautismo para los escritores cristianos, aunque quizá resulte excesivo ver aquí (así ORTEGA-RODRÍGUEZ, *Prudencio*, n. al v. 64) una alusión de Prudencio a su propio bautismo, así como interpretar que éste tuvo lugar en su infancia.

[25] Cf. *Lucas* 1.78-79. Algunos autores suprimen la coma tras *rex* y entienden «tú, rey del astro de oriente...» *(vid.* V. BUCHHEIT, «Sonnenwende -

tú, santo, que tiñes la pez repugnante con radiante blancura de leche y haces cristal del ébano, purifica nuestros oscuros pecados[26].

En la azulada oscuridad de una noche Jacob, osado contrincante de un ángel, resistió desigual batalla hasta el momento en que la luz se alzó.

Pero al clarear el resplandor, inestable y caediza su rodilla, vencido y con la debilidad en su muslo, perdió las fuerzas para pecar[27].

Vacilaba su ingle herida, parte del cuerpo de enorme vileza y apartada, allá abajo, del corazón, que provoca la tortura del deseo.

Estas imágenes nos muestran que el hombre, anegado en las tinieblas, si acaso ante Dios no cede, pierde las fuerzas para combatir.

Más dichoso será, sin embargo, aquel cuyo cuerpo el día recién nacido encuentre desasosegado, inestable y consumido por la lucha.

Geburt des Sol verus (PRUD. cath. 11, 1-12)», *Wiener Studien* 20 (1986), 245-259 [esp. 251, n. 45]).

[26] Para la lectura seguida en este verso *(terge)*, *vid.* M. M. VAN ASSENDELFT, *Sol ecce surgit igneus. A commentary on the morning and evening hymns of Prudentius (Cathemerinon 1, 2, 5 and 6)*, Groningen, 1976, págs. 114-115; y P. TOOHEY, «Prudentius *Cath.* 2.72 and the stanza», *Mnemosyne* 42 (1989), 498-501. Por otro lado, la fraseología de esta estrofa está claramente tomada de OVIDIO, *Pónticas* III 3, 97-98, si bien —dicho sea de paso— parece como si la forma *tinguis* de nuestro poema evocara la lectura *fuscatur (fucatur?)* de uno de los dos códices *potiores* para este pasaje ovidiano: *C*, más que la preferida —razonablemente— por los editores, e.e. *mutatur*.

[27] Parece, pues, que Prudencio considera pecado (lat. *culpa)* de Jacob el haber luchado contra un ángel. Para este episodio, cf. *Génesis* 32.22-32.

Aléjese de una vez la ceguera que largo tiempo nos arrastró al abismo, haciéndonos resbalar con pasos torcidos[28] por erróneos derroteros.

Traiga esta luz un cielo sereno y dispónganos puros para sí; nada digamos fingido, nada oscuro tramemos.

Vaya transcurriendo así el día completo, sin que peque ni la lengua mendaz, ni la mano o los ojos lascivos, sin que las faltas manchen nuestro cuerpo.

Allá arriba se alza un centinela que día a día observa nuestras personas y actos desde la alborada al atardecer.

Él es testigo, él árbitro, él ve cuanto la mente humana concibe: a este juez no lo engaña nadie.

III

Himno para antes de la comida

¡Oh bondadoso Crucífero[29], sementera de luz, padre universal, fuente pía de amor, criatura del Verbo, salido de

[28] Literalmente dice «izquierdos» (lat. *sinistris),* que naturalmente puede tener la connotación moral frecuente en este adjetivo de «siniestro», «perverso», pero que asimismo puede ponerse en relación con la imagen de los dos caminos: el del bien, a la derecha, y el del mal, a la izquierda (cf. *Ham.* 799 y *vid.* la nota a *Ham.* 789).

[29] Traduzco así el compuesto, de corte épico e inspiración virgiliana, creado por Prudencio para este pasaje: *crucifer.* De hecho, solamente en los dos primeros versos de este himno se encuentran cuatro vocablos fuertemente expresivos: además de *crucifer,* que, al parecer, no volvió a ser usado sino en un pasaje de un *Misal Gótico* anterior a época carolingia, Prudencio inventa el compuesto, también de corte épico y resonancias virgilianas, *lucisator* (lit. «sembrador de luz»), que en toda la literatura la-

un cuerpo virginal pero ya poderoso en la figura de tu padre antes de que surgieran los astros, la tierra y el mar! [30].

Vuelve hacia acá, te lo ruego, tu rostro salvador y tu mirada brillante e irradia la luz de tu frente serena, para que en honor de tu nombre nos sea dado tomar estos platos.

Nada hay sin ti dulce[31], Señor, ni apetece llevar cosa alguna a la boca si antes tu favor, Cristo, no ha bañado bebida y comida, al tiempo que la fe todo lo santifica.

Sepan nuestros platos a Dios, derrámese Cristo también en nuestros vasos y que veras y bromas, palabras y juegos[32] y, en fin, lo que somos o hacemos, lo gobierne desde lo alto la pía Trinidad.

A mí no me envuelve despojo alguno de rosas, ningún perfume con especias, pero me inunda un licor inmortal

---

tina no aparece sino en este pasaje; compuesto épico es asimismo *omniparens* (lit. «padre de todas las cosas»), aunque éste sí conoció un uso más extendido ya desde Lucrecio; el último compuesto épico es *uerbigena* (lit. «nacido de la palabra/del Verbo»), también creado por Prudencio a partir de otros modelos poéticos clásicos y posteriormente recogido por Venancio Fortunato en su *Vida de San Martín* (III 158).

[30] Cf. *Proverbios* 8.22-30.

[31] La expresión (lat. *Te sine dulce nihil)* tiene ecos claros de Virgilio, *En.* XII 882-883 (cf. *Geórg.* III 42), y aparece tal cual en Claudiano, *Ruf.* II 268.

[32] Lat. *seria, ludicra, uerba, iocos* (lit. «lo serio, lo divertido, las palabras, los juegos»), enumeración en la que *uerba* («las palabras») ha resultado chocante a algunos autores, por lo que por ejemplo Bergman ya intentó *uera* («lo verdadero»). La conversación como parte esencial de la amistad es idea universal (y desde luego muy arraigada entre nuestros clásicos) y por ello creo que debe mantenerse la lectura *uerba*. En todo caso, más fundamento encuentro a la propuesta *acerba* («amarguras») de A. Hudson-Williams en su reseña a la edición de Cunningham (*CR* 17 [1967], 293-296). Para el fondo bíblico de esta estrofa, cf. *Cor.* I 10.31; *Col.* 3.17.

que, derramado desde el regazo mismo del Padre, huele al néctar de la fe[33].

Desprecia, camena[34], las hiedras insignificantes con que estás acostumbrada a ceñir tus sienes y, como experta tejedora, ve hilando místicas guirnaldas con lazo dactílico[35], coronando tus cabellos con la loa de Dios.

¿Qué servicio más digno puede prestar un alma noble, lugareña de la luz del éter, que cantar los dones recibidos, entonando himnos a su propio artífice?

---

[33] Era costumbre universal entre los paganos el uso de flores y perfumes, especialmente en los banquetes; los cristianos rehuyeron tales prácticas y recibieron por ello críticas de sus oponentes (*vid.* p. ej. Minucio Félix, XII 6), al tiempo que ellos mismos criticaban y aun prohibían su uso entre sus adeptos, como Tertuliano en su *De corona* o Clemente de Alejandría en su *Pedagogo* II 8. Con el «licor inmortal» parece referirse aquí Prudencio a la gracia divina.

[34] Se trataba en origen de las ninfas de unas fuentes, pero acabaron convirtiéndose en la versión romana de las musas griegas. En un detalle más de sincretismo, Prudencio invoca aquí a la musa pagana para su canto exclusivo a Cristo (para estos aspectos, *vid.* Witke, «Prudentius and the tradition...», pág. 520).

[35] Más de la mitad de la obra de Prudencio está escrita en ritmos dactílicos, aunque aquí se refiere concretamente al molde utilizado para este himno. Véanse referencias semejantes en *Cath.* IX 1; *Perist.* III 209, VI 162; *Epil.* 7-8. Por su parte E. Paratore («Prudenzio fra antico e nuovo», en *Convegno Internazionale Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo. Da Teodosio a San Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Roma, 1980, págs. 51-86 [pág. 74, n. 74]) defiende la interpretación de este adjetivo como «formado de piedras preciosas», aduciendo para ello supuestos paralelos de época antigua y renacentista. Según él, con este valor del adjetivo el lazo o diadema de Prudencio se opondría a las «hiedras insignificantes» de los paganos. Sin embargo, lo que se opone a esas hiedras son más bien las «místicas guirnaldas», para cuya elaboración el poeta y su musa usan, en este caso, un lazo dactílico: que esto es así lo demuestra la costumbre de Prudencio (reflejada en los pasajes antes citados) de aludir a sus propios metros así como —dicho sea con permiso de Paratore— el sentido más propio del adjetivo *dactylicus*.

Puesto que fue él mismo quien dio al hombre cuanto cogemos con mano soberana, lo que el cielo, el suelo y el piélago crían en el aire, el agua y la tierra, estas cosas él las sometió a mí y a mí me sometió a él.

Con lazos o mallas atrapa a las aves el astuto engaño[36] y los juncos embadurnados con pez de corteza de árbol detienen la alada columna y le impiden marchar.

Mira cómo las sinuosas redes arrastran por los llanos del mar a las errabundas manadas acuáticas y también cómo el pez va en pos de la caña y es arrebatado por el hiriente anzuelo, lacerada la boca que lo creía alimento.

Derrama el campo naturales dones, rico en mieses portadoras de grano, al tiempo que aquí los brazos de las vides estallan de brotes de pámpanos, al tiempo que verdea la aceituna, cría de la paz[37].

Esta opulencia al servicio está de los cristícolas[38] y todo les proporciona; lejos, pues, aquel hambre que hace que

---

[36] Para el «astuto engaño», cf. *Cath.* II 21.

[37] Lat. *pacis alumna*: cf. Ovidio, *Fastos* I 704. Para la presencia de Horacio y Virgilio en este poema, *vid.* A. Salvatore, *«Qua ratione Prudentius, aliqua* Cathemerinon *libri carmina conscribens, Horatium Vergiliumque imitatus sit», Annali Fac. Lett. Napoli* 6 (1956), 119-140 (esp. 130-140).

[38] Mantendré de esta forma el neologismo *christicolae*, ideado por Ambrosio y utilizado por Prudencio y buen número de autores de su época y posteriores. A partir de él el propio Prudencio crea (cf. *Perist.* XI 80: *christicolis... populis)* el adjetivo *christicolus,-a,-um*, empleado asimismo por otros autores: vid. *Thesaurus linguae Latinae*, *Nomina propria Latina*, II 415, 41-67, pasaje, por cierto, de donde debe eliminarse la referencia a *Perist.* III 72 *(christicolum genus)*, pues ahí el vocablo sigue siendo sustantivo, concretamente una forma sincopada de genitivo plural (por *christicolarum*: cf. *Symm.* II 1003 *christicolum... agellos)*, a imitación del procedimiento de los poetas hexamétricos de la Antigüedad (y para esta práctica, *vid.* M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, Múnich, 1977, pág. 421²).

apetezca desgarrar sanguinos alimentos procedentes de la matanza de ganado.

Para los pueblos bárbaros quede el yantar que sale de la muerte de bestias[39]; sea nuestro sustento el follaje de las verduras, séalo la vaina preñada de variada legumbre con su inocuo banquete.

Espumeantes colodras[40] portan el níveo caldo de las ubres gemelas y por medio de denso cuajo el líquido se endurece y en el frágil cincho se aprieta la tierna leche.

Poco ha que un panal me rezuma mieles cecropias[41] de aroma de néctar; la abeja obrera la destila del rocío de los aires y suave tomillo, ajena a los lazos del matrimonio[42].

De la tierra nacen también los suaves dones de las frutales arboledas. Sacudido, el árbol abrumado descarga su propio peso con precipitada lluvia y arroja montones bermejos.

¿Qué trompeta de los antiguos o qué lira, famosas por su soplo o su cordaje, podrían igualar[43] en alabanzas la obra

---

[39] Algunos paralelos paganos y cristianos de este tema son analizados por MAGAZZÙ, «Rassegna...», pág. 112.

[40] Lat. *spumea mulctra:* para los precedentes de esta expresión, *vid.* W. EVENEPOEL, «Prudentius' *Hymnus ante cibum* (*Cath.* 3)», *Maia* 35 (1983), 125-135 (esp. 128, n. 18).

[41] Es decir, atenienses, pues Cécrope fue el más antiguo rey del Ática y el fundador de la acrópolis de Atenas. La miel ática era proverbial (cf. p. ej. HORACIO, *Od.* II 6, 14-15; OVIDIO, *Trist.* V 4, 29-30; *Cosméticos* 82; VITRUBIO, II 9, 17; PETRONIO, XXXVIII 3). Para «abejas cecropias», cf. VIRG., *Geórg.* IV 177.

[42] También PLINIO, XI 12, cree que la miel es un tipo de rocío recogido por las abejas. Para el celibato de las abejas, *vid.* VIRG., *Geórg.* IV 197-202. Para posibles modelos literarios de la siguiente estrofa, *vid.* EVENEPOEL, «Prudentius' *Hymnus ante cibum...*», pág. 129.

[43] Lat. *aequiperare queat:* cf. ENNIO, *Var.* 22. Las anteriores referencias a la «trompeta» (lat. *tuba)* y su «soplo» (lat. *flatibus),* así como a la «lira» (lat. *lyra)* y su «cordaje» (lat. *fidibus),* deben entenderse como alu-

del rico Todopoderoso y todo lo que, para disfrute del hombre, está a nuestro alcance?

A ti, padre óptimo, al abrir la mañana y cuando está en su centro la órbita del sol, a ti también al ponerse la luz, cuando la hora aconseja tomar alimento, te cantarán, Dios, nuestros acordes[44].

El calor que produce mi aliento aquí dentro, el temblor de la vena escondida en mi corazón, la lengua oculta en mi boca golpeando con su movimiento su resonante cueva, séame todo ello alabanza al Padre en los cielos[45].

Y es que tu mano, Dios santo, nos hizo de un húmedo terrón, ensayando su propia imagen y, por que fuera materia bien pensada, la sopló y dotó de alma con su boca[46].

Después nos hace habitar en parajes cuajados de frondas entre dulces prados verdes, donde se aspira continua primavera y rápidas aguas, con cuádruple cauce, irrigan variopintas praderas[47].

---

sión a la antigua poesía épica y lírica respectivamente *(vid.* RODRÍGUEZ, «*Poeta...*», pág. 45).

[44] No deja de tener resonancias paganas el apelativo *pater optime*, pues precisamente el tratamiento habitual de Júpiter (que en su propio nombre encierra el de *pater)* era *Iuppiter Optimus Maximus.* No es éste, por lo demás, el único caso en que Prudencio reutiliza fórmulas de la Roma pagana: sin ir más lejos, en la estrofa anterior había llamado a Dios Padre «Todopoderoso» (lat. *omnipotens)*, epíteto también propio de Júpiter, que los cristianos hicieron suyo. Para la expresión «al abrir la mañana» *(mane nouo)*, *vid.* la nota a *Cath.* II 15. Para el motivo del canto a Dios a cualquier hora, cf. *Salmos* 54.18. En fin, para los posibles ecos ciceronianos de la siguiente estrofa, *vid.* RODRÍGUEZ, «*Poeta...*», págs. 47-48.

[45] Para la interpretación de la sintaxis de esta estrofa sigo a CH. GNILKA, «Verkanntes *quod* bei Prudentius», *Hermes* 120 (1992), 382-385.

[46] Cf. *Génesis* 2.7.

[47] Para esta descripción del Paraíso, cf. *Génesis* 2.8-15, aunque la descripción que de los Campos Elíseos hace VIRGILIO *(vid.* p. ej. *En.* VI 638, *per amoena uirecta,* y cf. asimismo *Ham.* 795) puede haberle insuflado

«Y ahora», dice, «que estas cosas se pongan a tu servicio; todo lo entrego para tus necesidades, mas, con todo, te prohíbo arrancar el fruto amargo del árbol mortífero que verdeguea en medio del bosque».

Entonces desleal serpiente seduce el tosco ingenio de la joven para que, con torcido consejo, empuje a su compañero varón a comer de lo prohibido, abocada la propia mujer a perecer de modo semejante[48].

Sus respectivos cuerpos (pecaminosa ciencia) ven desnudos tras el festín, y su errado desliz les hizo ruborizarse; con hojas preparan vestidos cosidos, de forma que el pudor tapara su vergüenza[49].

La conciencia de su falta, llena de temor hacia Dios, es expulsada lejos de aquella morada piadosa; la que fuera mujer aún no desposada recibe el mandato de su esposo, obligada a sufrir desventajoso pacto[50].

También la propia autora del engaño, la culebra malvada, recibe su castigo: que el talón de la mujer pise su cuello de tres lenguas; así la culebra alza su vista y contempla las plantas de la mujer, la mujer al hombre[51].

---

asimismo su espíritu, como también lo han hecho otros pasajes clásicos (*vid.* J. Fontaine, «Trois variations de Prudence sur le thème du Paradis», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980, págs. 488-507 [esp. págs. 491-494]; Evenepoel, «Prudentius' *Hymnus ante cibum...*», pág. 130). Para la estrofa siguiente, cf. *Génesis* 2.16-17.

48 Cf. *Génesis* 3.1-6.

49 Cf. *Génesis* 3.7. Para el rubor provocado por el yerro original, *vid.* Tertuliano, *Apologético* IX 13.

50 Cf. *Génesis* 3.16 y 23.

51 Cf. *Génesis* 3.15-16 y, para el texto bíblico en que Prudencio se ha basado (concretamente, una combinación del de la traducción de Jerónimo y las versiones tradicionales), *vid.* R. Palla, «Sulla versione di 'Gen.' 3, 15-16 seguìta da Prudenzio», *Civiltà class. e crist.* 2 (1981), 87-97 (esp. 92-97). Para el «cuello de tres lenguas», compárese Hor., *Odas* III 11, 20

Bajo esta guía la posteridad, a partir de entonces imbuida de vicio, se vuelca sobre las malas acciones y, a la par que imita a sus toscos abuelos, juntando por igual lo que la divinidad aprueba y lo que no, paga con la muerte sus faltas de impiedad.

Pero he aquí que llega una nueva estirpe, un nuevo hombre salido del éter y no hecho de barro como el anterior, sino que es Dios mismo de humana figura y carente de las faltas del cuerpo[52].

Carne llena de vida se torna la palabra del Padre[53], carne a la que da a luz una niña inmaculada[54], encinta por obra de la deslumbrante divinidad, no por el tálamo ni la ley del lecho ni por los halagos conyugales.

Éste era aquel odio antiguo, ésta la fiera disputa de la serpiente y el ser humano: que ahora la víbora es aplastada por tierra bajo los pies de la mujer[55].

Y es que la virgen que mereció dar a luz a Dios domeña todos los venenos: la serpiente, con sus aros retorcidos, vomita morosa su inocua ponzoña, su color confundido con el verdor de la grama.

(«boca de tres lenguas», e. e. la de Cérbero), y véase la «cabeza de tres lenguas» de *Hamartigenia* 587, también referido a la serpiente.

[52] Prudencio combina aquí, como en todo este pasaje, el contenido doctrinal de los textos sagrados con modelos formales de la Antigüedad clásica. Compárese el comienzo de esta estrofa con Virg., *Églogas* IV 7 (no en vano durante mucho tiempo se confirió valor mesiánico a esta égloga virgiliana: a este respecto *vid.* Evenepoel, «Prudentius' *Hymnus ante cibum...*», pág. 131 y esp. n. 29), o con Hor., *Sátiras* II 5, 62-63. Cf. asimismo *Corintios* I 15.47.

[53] Cf. *Juan* 1.14. Se refiere, naturalmente, al Verbo.

[54] Lat. *intemerata:* para sus precedentes y paralelos, *vid.* Evenepoel, «Prudentius' *Hymnus ante cibum...*», pág. 131.

[55] Cf. *Génesis* 3.15; Prudencio, *Perist.* III 74, XIV 112-113.

¿Qué fiereza no tiembla ya asustada del blanco rebaño? El lobo aciago camina entre ovejas impávidas[56] y, olvidado de la sangre, refrena sus fauces rabiosas.

Pues mira cómo en pasmosa mudanza un cordero manda sobre los leones y una paloma bajada del cielo hostiga y ahuyenta a las águilas bravas por entre las nubes errantes y por entre los vientos.

Para mí eres tú, Cristo, la paloma poderosa ante la que cede el ave cebada con sangre, tú, níveo cordero, impides que el lobo despliegue sus fauces en medio de tu redil y sujetas y sometes a tu yugo la cabeza del tigre.

Concede, Dios rico, a las adecuadas preces de tus siervos[57] que alivien y reanimen sus miembros con yantar ligero y que no cargue y abarrote sus tripas un estómago pesado por desmedidos banquetes.

Lejos de nosotros la amarga bebida, de suerte que no nos apetezca poner nuestra mano sobre algo nocivo o prohibido; guarde también su medida nuestro propio yantar y quede así el hígado libre de daño.

Bástele a las espantosas serpientes el que un alimento impío haya traído ¡ay! la muerte lamentable a nuestros cuerpos; conténtese con que por un único delito haya podido morir la criatura de Dios.

---

[56] Confluyen de nuevo aquí fuentes bíblicas (*Isaías* 11.6) con un motivo típico de la literatura clásica, el del *adýnaton* o «imposible», del que es ejemplo habitual éste del lobo y el ganado: *vid.*, por ejemplo, Virg., *Églogas* II 63 (cf. *ibid.*, III 80), *Geórg.* III 537-538 y Hor., *Odas* III 18, 13 (en el que asimismo se califica a los corderos de «valientes», «audaces»). Evidentemente, las ovejas representan aquí al pueblo cristiano, de mansas costumbres, como explica el propio poeta en los versos 166-170.

[57] Lat. *famulis:* para el trasfondo ideológico de este tipo de apelativos, *vid.* San Bernardino, «Secreción...», pág. 253.

La obra de la boca divina, su ígneo vigor[58], no muere, porque habiendo sido formado con el soplo de Dios y manando del elevado trono del Padre, su artesano, tiene la fuerza de la clara razón.

Y aún más, nos es dado tras la muerte recomponer nuestros cuerpos sin vida y de nuevo de su propia tumba renace la imagen antigua, cuando vuelve a soldar el poso de polvo.

Creo de verdad (y no es vana fe)[59] que los cuerpos viven al modo del alma; pues recuerdo que, ha poco, Dios con forma corpórea ha tornado hacia el cielo con paso resuelto desde el Flegetonte[60].

La misma esperanza aguarda a mis miembros; obligados ahora a reposar olientes en fúnebre sarcófago, Cristo, mi guía, renacido de tierra semejante, los llama a los astros de fuego.

IV

Himno para después de la comida

Una vez alimentadas mis entrañas y tomado el alimento que la débil condición del cuerpo exige, pague mi lengua la debida alabanza a Dios Padre,

[58] Cf. Virg., *En.* VI 730.

[59] Expresión calcada de Virg., *En.* IV 12.

[60] Río de llamas que recorría el infierno pagano y, por extensión, el infierno mismo. La alusión al «paso resuelto» (lat. *gradu facili)* con que Cristo sube desde el infierno se opone conscientemente a las dificultades que Virgilio *(En.* VI 126-131) señalaba para este ascenso, a diferencia de la facilidad con que se bajaba *(vid.* V. Buchheit, *«Resurrectio carnis* bei Prudentius», *VChr* 40 [1986], 261-285 [esp. 274]).

Padre que, sentado en el trono supremo, dirige y gobierna tanto a querubines como a serafines, su sagrado asiento[61].

Es éste a quien llamamos Dios Sabaot[62], libre de principio y carente de fin, fundador del mundo y descubridor del orbe[63],

fuente de la vida[64] que mana del límpido alcázar, inspirador de la fe, semilla del pudor, domeñador de la muerte, autor de la salvación.

Él es el origen del ser de todos nosotros y de nuestro vigor[65]. Reina eterno aquel Espíritu enviado a un tiempo por Cristo y su padre.

Su radiante blancura penetra los pechos recatados que ríen consagrados como templo suyo, después que han bebido a Dios en sus tuétanos[66].

Mas si nota que algún vicio o engaño nace en la carne que ya le ha sido dedicada, rápido huye como si de un sucio santuario se tratara.

Pues arde con repugnante y espesa humareda el horror abrasado por la conciencia de su culpa[67] y, umbrío, repele el bien al que ha ofendido.

---

[61] Cf. *Isaías* 6.2 y *Salmos* 79.2, donde sin embargo sólo se cita a los querubines en tal contexto.

[62] Es decir, de los ejércitos, de todas las fuerzas celestes y terrestres; en definitiva, del universo y todo lo creado.

[63] Para esta última expresión, *vid.* VIRG., *En.* XII 829.

[64] Cf. *Salmos* 35.10.

[65] Cf. *Hechos* 17.28. Para el motivo de estos primeros quince versos, cf. *Cath.* V 157-164 o VI 1-8.

[66] Cf. *Corintios* I 6.19. Para la idea del hombre como templo de Dios, véase la nota a *Psych.* 822.

[67] Cf. JUVENAL, I 167.

Tampoco por sí solo el pudor o el voto inocente constituyen un templo perenne para Cristo en el seno y retiro del centro del corazón,

sino que hay que evitar que se desate la crápula y llegue a atestar hasta el hartazgo el interior aposento de la fe, inundándolo de comida.

Un corazón satisfecho con parcas viandas recibe mejor la afluencia de Dios: él es el sustento y sabor verdadero del alma.

Y es que tú, protegiéndonos con tu doble provisión, das firmeza, Padre, y llenas de vigor cuerpos y almas con uno y otro alimento.

Así otrora tu renombrado poderío reanimó a un varón situado entre leones de ronco rugido, haciéndole llegar vituallas[68].

A aquél, por maldecir una deidad de metal y tener por infame humillar la cabeza ante bruñida masa de bronce,

el pueblo de la cruel Babilonia y su tirano a muerte lo habían condenado, lo habían entregado a las fieras para ser al punto devorado en salvajes dentelladas.

¡Oh piedad y fe siempre seguras[69]! Indómitos leones lamen al varón y tiemblan ante este discípulo de Dios sin tocarlo.

Colócanse al lado y dejan de erguir sus melenas, se aplaca su fiereza que, con hambre cariñosa, abarca a su presa con unas fauces limpias de sangre.

Mas al tender él sus manos al cielo y rogar a ese Dios de cuya intervención ya había tenido pruebas, largo tiempo encerrado y falto de comida,

---

[68] A lo largo de doce estrofas (versos 37-72) se reproduce el episodio del profeta Daniel (cf. *Daniel* 14).

[69] Seguramente como evocación del virgiliano *(En.* IV 373) *nusquam tuta fides* («en parte alguna está segura la lealtad/fe»).

un heraldo fue encargado de volar a las tierras para dar alimento al bien probado siervo y éste enseguida bajó, al tiempo que el firmamento le abría paso.

En esto descubre el ángel a lo lejos los manjares de propia crianza[70] que el buen profeta Ámbaco, según el uso campesino, sacaba a sus segadores.

Cogiendo con su mano la cabellera de éste lo eleva, cargado como estaba de canastos llenos, y lo lleva por los aires.

Entonces el propio profeta arrebatado y su comida lentamente caen al foso de los leones y ofrece a aquél el festín que en ese momento llevaba:

«Toma contento», le dice, «y acepta de grado las viandas que el Padre supremo y el ángel de Cristo te envían en este trance».

Una vez que las hubo tomado Daniel alzó al cielo su rostro y, fortalecido por el alimento, «Amén» contestó y dijo «Aleluya».

Así también nosotros, reparados por tus dones, Dios dador de todos los bienes, las gracias te damos y te consagramos himnos.

A nosotros, atrapados por el empuje de un mundo abiertamente incontrolado cual por sombrío tirano, tú nos gobiernas y ahuyentas la fiera

---

[70] Literalmente dice «manjares no comprados» (lat. *dapes inemptas)*, fraseología tomada una vez más de Virgilio —*Geórg.* IV 133— y Horacio —*Epodos* II 48— (para la influencia de este último, *vid.* J. Pucci, «Prudentius' Readings of Horace in the *Cathemerinon*», *Latomus* 50 [1991], 677-690 [págs. 686-690]). El Ámbaco mencionado a continuación es Habacuc, si bien Prudencio emplea esta forma *Ambacum* que, como señala Thomson *(Prudentius*, I, pág. 34, n. 1), corresponde a la versión bíblica griega de los Setenta y, tal vez, a la latina que pudiera haber usado nuestro poeta.

que en torno nuestro ruge e intenta devorarnos[71], afilando en su delirio sus enloquecidos dientes, porque tan sólo a ti, supremo Dios, rezamos.

Somos fustigados, oprimidos, revolcados por la desgracia[72]; nos odian, nos desgarran, nos arrastran, nos zahieren; unida está la fe a duros tormentos.

Y no falta, con todo, alivio a nuestras cuitas: pues, al tiempo que amaina la ira terrible del león, nos sobreviene una lluvia de alimentos[73].

Y si alguien los engulle, sediento, no con ligeras catas sino a boca llena, y quiere extenderlos por sus íntimas venas,

ése, saciado a manos del santo profeta, recibirá el bocado de los hombres justos que cosechan los frutos para su señor eterno.

Nada hay más dulce y más sabroso, nada que al hombre pueda gustar más que las pías palabras de présago vate.

Una vez recibidas, por más que un gobierno insolente dé torcidas sentencias y nos imponga la muerte, por más que leones ayunos[74] se nos abalancen,

nosotros, siempre reconociendo al Señor, Dios Padre, afirmaremos que es uno solo en tu persona, Cristo Dios, y tu cruz llevaremos con firmeza.

---

[71] Cf. *Pedro* I 5.8.

[72] La expresión *rotamur* («somos revolcados/volteados») puede compararse con otras análogas de SÉNECA (*Fedra* 1123, *Agamenón* 71-72) y el pseudo-senequiano *Hércules Eteo* (vv. 703 y 715).

[73] Es decir, la parábola de Daniel le sirve para explicar su propia situación, esto es, el fin de las persecuciones de cristianos y el logro de la gracia divina.

[74] La expresión *inpasti... leones* está tomada de VIRG., *En.* IX 339 y X 723, quien a su vez tradujo con ese adjetivo el homérico *ápastos (Il.* XIX 346; *Od.* IV 788, VI 250).

V

Himno para cuando se enciende la lámpara

Creador de la luz rutilante, caudillo bueno, que divides el tiempo en períodos precisos, hundido ya el sol se nos avecina espantoso caos; ¡devuelve, Cristo, la luz a tus fieles![75].

Aunque hayas pintado tu regia morada celeste con innumerables estrellas y la antorcha lunar, nos enseñas, sin embargo, a buscar la luz de una semilla de roca, de un golpear de piedras,

para que el hombre no ignorara que su esperanza de luz se alberga en el sólido cuerpo de Cristo, quien quiso ser llamado firme piedra[76], de la que viene la saga de nuestros pequeños fuegos.

---

[75] Este último verso (lat. *lucem redde tuis, Christe, fidelibus)* es la versión cristiana del que Horacio dedica a Augusto *(Odas* IV 5, 5): *lucem redde tuae, dux bone, patriae,* del que asimismo Prudencio había tomado la invocación *dux bone* para el primer verso de este mismo himno (para este sintagma, véase además la nota a *Symm.* I 618 o a *Perist.* III 86). Para la influencia de Horacio y Virgilio en todo este himno, *vid.* Salvatore, *«Qua ratione...»,* págs. 125-130. Para los valores del término *chaos* en Prudencio, *vid.* G. Micunco, *«Chaos ingruit horridum* (Prud. *cath.* 5, 3)», *Invigilata Lucernis* 13-14 (1991-1992), 219-243.

[76] Cf. *Corintios* I 10.4. Nótese el juego de sentidos entre esta visión de Cristo como piedra angular y aquella otra piedra que servía para encender la lámpara. Para la simbología de esta estrofa y la anterior, *vid.* J. Fontaine, «Poésie et liturgie: sur la symbolique christique des luminaires, de Prudence à Isidore de Séville», en *Études sur la poésie latine tardive.*

Los cebamos o bien con antorchas empapadas de un rocío de espeso aceite o bien con resecos haces, e incluso formamos hebras de junco untadas de floridos panales a los que previamente se ha extraído la miel.

Arde con fuerza una llama vivaz, bien si cóncava concha aporta el jugo a una mecha empapándola, bien si el pino entrega su resinoso nutrimento, bien si la estopa caliente bebe la cera cilíndrica.

Desde la líquida cima el néctar hirviente gota a gota destila olorosas lágrimas, pues la fuerza del fuego hace que abrasada lluvia llore desde la húmeda cumbre.

Y así brillan los atrios, Padre, con tus dones, es decir, con las nobles llamas, y al día ausente reemplaza la émula luz, a quien la noche, vencida, rehúye con su peplo desgarrado.

Mas ¿quién hay que no vea que el origen de la arrebatadora luz procede, allá en las alturas, de Dios? Desde luego Moisés vio a Dios llameando con brillante luz en espinosa zarza[77].

Afortunado el que mereció contemplar en sagrado zarzal al príncipe del trono celeste, el cual recibió orden de desatar los trenzados cordones de sus pies, no fuera a mancillar el lugar santo con sus sandalias[78].

Es éste el fuego que el pueblo de excelsa sangre, resguardado por los méritos de sus mayores y sin poderío,

---

D'Ausone à Prudence, París, 1980, págs. 184-212, quien propone (págs. 192-194) tres registros o claves de lectura armónicamente superpuestos: descripción material, orden teológico y espiritual del simbolismo cristiano del fuego, y alusiones al «lucernario» de la liturgia pascual.

[77] Para el contexto específico de esta estrofa y la siguiente, cf. *Éxodo* 3.2-5.

[78] Lat. *inuolŭcris*, abreviado como en *Ham.* 921. Para el motivo retórico del *makarismós*, véase la nota a *Cath.* IX 19.

acostumbrado a vivir bajo señores bárbaros, ya liberado sigue por largas soledumbres.

Por donde habían llevado sus pasos y habían levantado raudos el campamento en medio de la noche azulada, un rayo más brillante que el sol guiaba a este pueblo insomne, mientras su resplandor les iba abriendo camino[79].

Pero el rey de las costas del Nilo, hirviendo de celosa hiel, ordena a muy poderosa tropa marchar en son de guerra en rápidas cohortes y a sus regimientos de férrea armadura tocar sus clarines[80].

Empuñan las armas los varones y se ciñen de amenazadora espada; la corneta hace sonar funesto canto; éste confía en sus dardos, aquél reviste de afilada punta voladora las cañas de Gnosos[81].

Se apiña la muchedumbre en batallones de a pie, una parte suben raudos a los carros y sus caballos y veloces ruedas[82] y a su frente muestran enseñas de guerra llamativas por sus hinchados dragones[83].

---

[79] Para el primer verso de esta estrofa (lat. *Qua gressum tulerant)*, cf. Virg., *En.* II 753; para la «noche azulada» (lat. *caerulae / noctis)*, cf. p. ej. Estacio, *Silvas* I 6, 85; para Dios como rayo que ilumina el camino, cf. *Éxodo* 13.21.

[80] Para todo este episodio del paso del Mar Rojo, cf. *Éxodo* 14,8-31.

[81] Esto es, cretenses. Para las afamadas flechas cretenses, cf. p. ej. Hor., *Odas* I 15, 17, y Virg., *En.* V 306.

[82] Cf. Virg., *En.* VIII 433.

[83] Se trata de un anacronismo —por lo demás no aislado y a buen seguro voluntario—, pues en realidad estas enseñas son las de los ejércitos imperiales romanos desde época de Trajano; estaban construidas de manera que, al actuar el viento en ellas, parecía que estos fabulosos dragones o serpientes cobraban movimiento propio; son descritas por Amiano Marcelino (XVI 10, 7) y evocadas por autores como Claudiano, *IV cons. Honorio* 545, *III cons. Hon.* 138-139, *Contra Rufino* II 177-178; Vegecio, II 13; o Sidonio Apolinar, *Poemas* V 402-407 (cf. además *Symm.* II 714, *Perist.* I 35).

En este lado la nación hebrea, olvidada ya de su antigua servidumbre, abrasada por la flama de Pelusio[84], por fin se había detenido, cansada, en las rojas playas, como huésped del purpúreo mar.

El recio enemigo llega con su caudillo infiel y entabla combate con la robustez de sus fuerzas; por su parte, Moisés manda con firmeza a los suyos encaminarse hacia el mar con intrépidos pasos.

Desgarrándose, las aguas dejan sitio a aquellos caminantes; dando paso a modo de orillas las olas se detienen[85], cubriendo los flancos con sus corrientes cristalizadas, en tanto que el pueblo cruza bajo un mar partido en dos.

Aun así la juventud de tez morena, espoleada por odio amargo y a las órdenes de su impío rey, ávida de derramar sangre hebrea, osa confiarse al hueco piélago.

Ardientes con su torbellino arrollador marchaban las tropas reales por medio de la corriente, pero mezclándose entonces las olas se revuelven, lanzándose unas contra otras en confluyente aguaje.

Ver podrías entonces nadar los carros, caballos y náufragas armas, a los propios próceres y los cuerpos dispersos de sus negros acólitos, triste luto para el alcázar del tirano.

¿Qué lengua, pues, podrá tejer de nuevo, Cristo, tus alabanzas?, tú que domeñando Faros[86] con muy diversas plagas, la obligas bajo tu diestra vengadora a ceder ante el caudillo de los justos;

---

[84] Ciudad situada en la boca más oriental del Nilo y aquí, por sinécdoque, Egipto (cf. *Symm.* II 925).

[85] Cf. VIRG., *Geórg.* IV 360-361.

[86] De nuevo designa Egipto mediante una de sus partes, en este caso la famosa isla cercana a Alejandría. Para las plagas, cf. *Éxodo* 7-12.

tú que al ponto intransitable por su rabioso oleaje impides encresparse, de forma que, al retirarse las aguas[87], bajo tu guía quede abierta segura travesía y un instante después la ola voraz engulla a los impíos;

tú, ante quien las hambrientas rocas del desierto estallan en rumorosos manantiales y hendido derrama novedosas aguas el pedernal, que da de beber al pueblo sediento bajo un cielo de fuego[88].

El agua de un lago desolador, de sabor semejante a la hiel, tórnase, gracias a un madero, como miel del Ática[89]: es el madero con que las amarguras saben más dulce, pues clavada a la cruz cobra fuerza la esperanza de los hombres.

También entonces llena sus cuarteles nevoso alimento que cae más espeso que helado granizo. Disponen las mesas con estos manjares, con estas viandas que Cristo les manda desde el estrellado cielo[90].

Asimismo el viento con su soplo portador de lluvias transporta en espesa nube livianos pájaros que, una vez que sus bandos se han extendido dispersos por el suelo, no remontan nuevo vuelo en tornadiza huida[91].

Estos premios concedió antaño a nuestros padres el insigne amor del Dios único, con cuya ayuda también nosotros nos nutrimos, apacentando nuestro pecho con místico alimento.

---

[87] Lat. *refluo in salo*, frente a la variante *solo* de algunos códices, aceptada por más de un editor. Para una discusión del pasaje, *vid.* A. SALVATORE, *Studi Prudenziani*, Nápoles, 1958, págs. 167-173; y véase además PARATORE, «Prudenzio fra antico...», pág. 54, n. 11, y VAN ASSENDELFT, *Sol ecce...*, págs. 162-163.

[88] Cf. *Números* 20.11.

[89] Cf. *Éxodo* 15.23-25. Para la miel ática, *vid.* nota a *Cath.* III 71.

[90] Cf. *Éxodo* 16.14-16 y *Números* 11.9.

[91] Cf. *Números* 11.31-32.

Él llama a los cansados por los mares de la vida, guiando a su pueblo entre el hendido oleaje, y a las almas zarandeadas por mil afanes hace subir a la patria de los justos.

Allá, cubierto de bermejas rosaledas se inflama el suelo todo y esparce, humedecido por huidizos regatos, caléndulas jugosas, delicadas violetas y suave azafrán.

Allá también fluyen bálsamos destilados de un tierno retoño y desprenden su aroma las raras canelas[92] y la hoja que el río lame al pasar desde su oculta fuente y lleva hasta su desembocadura[93].

Las almas dichosas, a lo largo de herbosos prados, acompasadas cantan dulces canciones con el suave sonar de las melodías de sus himnos y van pisando lirios con sus blanquísimos pies[94].

También a menudo tienen los espíritus pecadores concurrido descanso a sus castigos bajo la Éstige, en la noche

---

[92] MARCIAL, IV 13, 3.

[93] Con «hoja» (lat. *folium)* se refiere, según unos, al nardo y al ungüento derivado de éste, traído a través del Indo y del Ganges: también lo llamaron así p. ej. COLUMELA, XII 20, 5; MARCIAL, XI 18, 9; PALADIO, *Agric.* II 18; CLAUDIANO, *Contra Eutropio* I 226; LACTANCIO, *Fénix* 83-84. Por contra, el editor y comentarista de Prudencio, Th. Obbarius (Tubinga, 1845), lo identificaba con el también aromático *malobathrum,* planta sin raíz que flota sobre las aguas, interpretación que sigue H. BEIKIRCHER, «Spezereien aus dem Paradies (zu Prud., cath. 5, 120, und Alc. Avit., carm. 1, 292f.)», *Wiener Studien* 20 (1986), 261-266 (esp. págs. 261 y 263).

[94] La descripción del paraíso contenida en estas tres últimas estrofas alberga una simbología bíblica evidente aunque compleja; en lo formal, Prudencio es deudor, una vez más, fundamentalmente de Virgilio: véanse, además del recién citado artículo de BEIKIRCHER, «Spezereien aus dem Paradies...» *(passim)*, FONTAINE, «Trois variations...», esp. págs. 494-502; RODRÍGUEZ, *«Poeta...»*, pág. 54; VAN ASSENDELFT, *Sol ecce...*, págs. 174-180.

aquella en que el sagrado Dios volvió a las regiones superiores desde la laguna del Aqueronte[95],

no como Lucífero[96] que, alzándose desde el océano, tiñe las tinieblas con su tea resplandeciente, sino, más grande que el sol, devolviendo el nuevo día a las tierras entristecidas por la cruz de su señor.

Se amustia el Tártaro por la suavidad de los tormentos y por la inactividad de su propia prisión se regocija el pueblo de las sombras, libre de sus fuegos, y no hierven los ríos con su acostumbrado azufre[97].

Nosotros en festiva compaña pasamos la noche entre piadosos gozos, a porfía acumulamos prósperos votos con ruegos insomnes y llevamos nuestras ofrendas ante el altar que hemos alzado.

De móviles sogas cuelgan luces que relumbran sujetas en los artesonados[98] y, alimentada por el suave flotar del aceite, la llama arroja su luz por el brillante cristal.

Creerías que arriba se hallara la región estelar adornada por la pareja de Osas y que, allá por donde el Carro gobier-

---

[95] Cf. *Pedro* I 3.19. La Éstige es, en la mitología pagana, el más importante de los ríos del mundo infernal; el Aqueronte es otro río de esas regiones, en este caso el que habían de cruzar las almas para llegar por fin al reino de los muertos y hallar en él su justo sitio. Aquí, como en muchos pasajes de los autores paganos, ambos designan sencillamente el infierno o mundo subterráneo.

[96] Es Venus, el Lucero del Alba, llamado Lucífero porque «trae la luz» (lat. *Luci-fer*).

[97] Agustín (*Enquiridión* XXIX 112) se refiere a esta creencia en la mitigación temporal de las penas (no admitida propiamente en la doctrina católica), advirtiendo que en cualquier caso durante esos períodos persiste la ira y condena de Dios (para más detalles, *vid.* Van Assendelft, *Sol ecce...*, pág. 181). Para el Tártaro, véase la nota a *Cath.* I 70.

[98] Cf. Virg., *En.* I 726-727.

na su collera de bueyes[99], por doquier se esparcen los purpúreos luceros de la tarde.

¡Oh cosa digna, mi Dios, de serte ofrecida por tu grey al comienzo de la húmeda noche[100]: la luz, más precioso que lo cual nada concedes, la luz con que contemplamos el resto de tus dones!

Tú eres luz verdadera de nuestros ojos, luz también de nuestros sentidos, tú eres nuestro espejo por dentro, por fuera tú eres nuestro espejo; acepta la llama que como tu siervo te ofrezco, bañada en la untura del aceite de la paz,

por medio, Padre soberano, de Cristo tu hijo, en el que se halla visible tu gloria, que es nuestro señor, que es tu único hijo y exhala desde el pecho paterno al Paráclito[101],

por medio del cual tu brillo, tu honor, tu mérito y sabiduría, tu grandeza, tu bondad y el amor tuyo perpetúan su

[99] Prudencio utiliza en realidad la expresión *bosforeum... iugum*. El adjetivo *bosphoreus*, que poco después sería utilizado por Sidonio Apolinar *(Poemas* II 55), tan sólo había sido empleado en la Antigüedad por Ovidio (*-ius*: *Tristes* II 298) pero aplicado al mar del Bósforo. Prudencio reconstruye aquí la etimología atribuida por los griegos a ese nombre, esto es, «el paso de la vaca», en alusión a la historia de Ío, que bajo la forma de una novilla cruzó desde Grecia a Asia por el estrecho al que se dio este nombre. Por ello traduzco aquí la expresión «el yugo del Bósforo» como «collera de bueyes», es decir, los que tiran del carro de la Osa Mayor. Para la «pareja de osas» (lat. *geminis trionibus)*, cf. Virg., *En.* III 516.

[100] Para la «húmeda noche» (lat. *roscidae noctis)*, cf. Séneca, *Agamenón* 815, y la pseudo-senequiana tragedia *Octavia* 224.

[101] Lat. *Paraclitum*, el «Intercesor», epíteto propio del Espíritu Santo (cf. *Perist.* X 430). Obsérvese que, siguiendo una práctica no infrecuente en él (*vid.* nota a *Ham.* 520), Prudencio abrevia la penúltima sílaba (lo normal es *Paraclētus* o *Paraclītus)* para mantener la acentuación original griega *(parákl̄etos)*.

reino con triple deidad entretejiendo siglos con siglos sin fin[102].

VI

Himno para antes del sueño

¡Ven, Padre supremo, al que nadie vio jamás[103], y tú, Cristo, palabra del Padre, y tú, Espíritu benigno!

¡Oh esencia única, luz única de esta trinidad, Dios perenne salido de Dios, Dios por uno y otro enviado![104].

Pasó la faena del día y torna la hora del descanso; el blando sueño, en su turno, relaja los miembros fatigados[105].

La mente, azotada de tormentas y de cuitas herida, bebe por todos sus tuétanos el trago del olvido[106].

---

102 Esta última estrofa (versos 161-164) aparece en todos los códices y ha sido oportunamente recogida por todos los editores, si bien Cunningham ya en su edición de 1966 apuntó su sospecha de que estos versos fueran espurios, y ello por la nota que figura en el ms. *S*, según la cual el himno consta de 160 versos *(vid.* además sus «Notes on the text of Prudentius», *Trans. Amer. Philol. Assoc.* 102 [1971], 59-69 [esp. 62], y una discusión del tema en Van Assendelft, *Sol ecce...*, págs. 195-196). Otros muchos estudiosos, por contra, consideran que estas dos últimas estrofas parafrasean la fórmula litúrgica «por Cristo nuestro señor, que contigo vive y reina...» *(vid.* Rodríguez, *«Poeta...»*, pág. 55; Rebull, *Prudenci. Prefaci...*, pág. 57).

103 Cf. *Juan* 1.18.

104 Lat. *deus ex utroque missus:* cf. *Cath.* IV 15.

105 Fraseología semejante para la descripción del sueño puede verse en Virg., *En.* II 253, III 511 o V 857.

106 Cf. Virg., *En.* VI 714-715; Hor., *Epod.* XIV 3.

Serpea por todo el cuerpo la energía de Lete[107] y no permite que a los afligidos quede sensación alguna de penoso dolor.

Esta ley fue dada por orden de Dios a los caducos miembros[108]: que el placer reconfortante mitigue la fatiga.

Mas, en tanto el descanso amigable deambula por todas las venas y calma el pecho ocioso con un riego de sueño,

libre vaga por las auras el sentido con arrebatadora energía y por medio de variadas figuras ve aquello que está oculto,

pues despojada de cuitas la mente, cuyo origen es el cielo y la fuente pura que mana del éter, no sabe yacer inactiva[109].

Ella misma, por imitación, se forja multiformes imágenes, de forma que, moviéndose de pronto a través de ellas, pueda llegar a disfrutar de leve corporeidad.

Pero, muy diferente, el espanto fatiga los sentidos del que sueña. A veces se cuela un resplandor que permite conocer el porvenir;

las más de las veces, una imagen falaz disipa lo verdadero y embauca con negros enigmas a los espíritus abatidos por el miedo.

---

[107] Personificación del olvido y, en este contexto, del sueño.

[108] Este verso recoge ecos de MARCIAL, I 35, 10.

[109] Como señala REBULL (*Prudenci. Prefaci...*, pág. 96, n. 5), la presente descripción de la actividad mental durante el sueño —cuya inspiración tradicionalmente se atribuía a Apolo y aquí Prudencio otorga a Cristo (cf. vv. 73-76)— recoge ecos antiguos: LUCRECIO, III 112-116; CICERÓN, *Sobre la adivinación.* I 63; VIRGILIO, *En.* VI 893-896. Para la «fuente pura» (lat. *purus fons)*, cf. PROPERCIO, III 1, 3. Para las conexiones entre los vv. 41-56 y AUSONIO, *Efém.* VII 10-16, *vid.* L. MONDIN, «I sogni di Ausonio: nota al testo dell'*Ephemeris*», *Prometheus* 17 (1991), 34-54.

A quien escasas faltas de conducta no han manchado sino raramente, a éste una luz serena y centelleante le muestra las realidades escondidas.

En cambio, quien hizo impío su corazón infectándolo de vicios, burlado por el miedo ve imágenes medrosas.

Esto, nuestro patriarca[110], bajo las ataduras de la cárcel, en su interpretación lo probó a la par a dos criados.

De ellos el uno regresa de la cárcel y ofrece sus bebidas al tirano; en cambio el otro es colgado y voladoras rapaces lo devoran.

Después al propio rey, que contemplaba enigmas en sus sueños, instó a tomar medidas frente al hambre futura guardando grano a montoneras.

Seguidamente se le encargó como jefe y tetrarca a través de todo el reino compartir el cetro y en la regia corte se afincó.

¡Oh, qué profundos los misterios que en medio del sueño Cristo revela a los ojos de los justos, qué claros, qué dignos de silencioso acatamiento!

El más leal evangelista[111] del supremo maestro, levantada la niebla, ve aquello que oculto y bajo sello se encontraba:

al mismísimo cordero del Tonante[112], purpurino por el sacrificio, el único capaz de abrir el sello del libro que conoce lo futuro.

---

[110] Se trata de José. Para todo el episodio, resumido aquí en las siguientes cuatro estrofas, cf. *Génesis* 40-41. Para José como figura o prefiguración de Cristo, *vid.* R. R. Harris, *Allegory in the «Cathemerinon» of Prudentius*, tes. doct., Chapell Hill, 1961, págs. 60-61.

[111] San Juan.

[112] El «Tonante» o «Señor del trueno» (lat. *tonans)* era entre los paganos designación habitual para Júpiter, el más poderoso de sus dioses. Aquí, naturalmente, como en otros muchos pasajes, se refiere a Dios Padre, reutilización que ha llegado a ser calificada como excesivamente pa-

Espada de doble filo viste de guerra su poderosa mano y el destello de ambos filos doble tajo anuncia amenazante[113].

Él solo es juez tanto de alma como de cuerpo y su espada dos veces temible es primera y segunda muerte[114].

Con todo, es a la vez castigador benévolo que embota la daga de su ira y tan sólo consiente en el morir eterno de unos pocos hombres no piadosos.

A éste el Padre ínclito asignó el tribunal perpetuo, a éste hizo adoptar un nombre por encima de todo nombre[115].

Es éste el poderosísimo destructor del sanguinario Anticristo[116], que alcanza bella victoria sobre la rabiosa alimaña.

A esta bestia insaciable que devora los pueblos, a esta Caribdis de sangre Juan lanza su maldición[117], precisamente a ésta que, habiendo osado usurpar el nombre sagrado, camino va de la profunda Gehena, aniquilada por Cristo verdadero[118].

Con un sueño semejante su mente relaja el héroe justo, de suerte que con su espíritu sagaz recorre el cielo todo.

---

ganizante por parte de algunos autores (*vid.* Thomson, *Prudentius*, I, pág. ix, y, en otro sentido, Rodríguez, «*Poeta...*», pág. 81). Para el episodio, cf. *Apocalipsis* 5.6-9 y 5.1; Prudencio, *Tit.* 190-191.

113 Cf. *Apocalipsis* 1.16 y 19.15.

114 Cf. *Hebreos* 4.12 y *Apocalipsis* 2.11, 20.6 y 20.14.

115 Cf. *Juan* 5.22; *Hechos* 10.42, 17.31; *Filipenses* 2.9.

116 Cf. *Apocalipsis* 19.19-21; *Juan* I 2.22, I 4.3, II 1.7.

117 Caribdis era un monstruo que habitaba uno de los flancos del estrecho de Mesina y se tragaba las naves que por él surcaban, de donde la idea de voracidad (cf. Cic., *Filípicas* II 27, 66) y en cualquier caso de peligro, de dureza e insensibilidad (cf. Catulo, LXIV 156). Para la «bestia», cf. *Apocalipsis* 13.

118 Cf. *Tesalonicenses* II 2.4 y 2.8. La Gehena (lit. «valle de Ennom») era un valle que rodeaba Jerusalén por el Este y el Sur. En el Nuevo Testamento pasó a designarse con este nombre el infierno.

Ninguna de estas cosas merecemos nosotros, que rebosamos de abundante yerro, que estamos infectados de apretado deseo de maldades.

Bastante es reconfortar el cuerpo fatigado con dulce descanso; bastante si las vanas sombras no arrojan perversa amenaza.

Adorador de Dios, recuerda que has recibido el sagrado rocío de la fuente y el baño[119], que estás marcado por la unción.

Cuando, al llamarte el sueño, vas a tu casto lecho, haz que la señal de la cruz marque tu frente y el lugar de tu corazón.

La cruz repele toda falta, de la cruz huyen las tinieblas, un alma consagrada a tal signo jamás va a la deriva.

¡Lejos de aquí, oh lejos[120], engendros de erráticos sueños! ¡Lejos de aquí el impostor de empecinada astucia!

¡Oh retorcida sierpe que a través de mil meandros[121] y sinuosos engaños desazonas los corazones tranquilos,

---

[119] Es decir, el bautismo.

[120] Lat. *Procul, o procul:* cf. Virg., *En.* VI 258. Para el motivo retórico de la *prórrēsis* o expulsión de los elementos profanos, véase lo dicho en la nota a *Cath.* II 4. El tono de ésta en concreto se aproxima al de los exorcismos (cf. esp. vv. 145-146). Por lo que respecta a la «empecinada astucia» (lat. *peruicaci... astu),* debe tenerse en cuenta que los códices *AE* leen *actu* y así lo mantienen algunos editores: según esta lectura habría que entender «impostor de tenaz corporeidad», en alusión al v. 40.

[121] El epíteto «retorcido» (lat. *tortuosus)* es comúnmente aplicado a la serpiente infernal por otros autores contemporáneos de Prudencio, como señalan Ortega-Rodríguez *(Prudencio,* n. al v. 141). Obsérvese, por otra parte, que Prudencio utiliza aquí en plural (como en *Cath.* VII 124) el sustantivo «meandro» con el sentido de «vuelta», «giro», cercano al que tiene hoy día en nuestra lengua, como ya lo hicieran Cicerón *(Pisón* 53) o Aulo Gelio (XVI 8, 17), si bien el Meandro era originariamente un río de Frigia famoso precisamente por lo sinuoso de su trazado.

márchate, Cristo está aquí! Aquí está Cristo, ¡esfúmate! La señal que bien conoces condena a tus hordas.

Por más que el cuerpo agotado yazga reclinado sólo un rato, sin embargo en el sueño mismo en Cristo estaremos pensando.

VII

Himno de los que ayunan

Oh nazareno, luz de Belén, palabra del Padre, al que el parto de un vientre virginal dio a luz, asiste, Cristo, a nuestra casta privación y como rey sereno observa nuestra fiesta, mientras te ofrecemos el sacrificio de nuestros ayunos.

Nada hay sin duda más puro que este misterio con el que quedan limpias las entretelas de un corazón vivificado, con el que son domeñadas las entrañas destempladas, no sea que la grasa, rezumando asquerosa borrachera, aplaste el talento de una mente estrangulada.

Así se somete el lujo y la vergonzante gula, la rastrera apatía del vino y el sueño, el deseo que ensucia, el humor irreverente y las variadas plagas de unos sentidos enervados son sometidas y sienten severa disciplina.

Pues si hartándote desenfrenadamente de bebida y comida no controlas como es debido tus miembros con el ayuno, ha de ocurrir que, apagada por la continua diversión, la noble chispa de tu mente pierda brío y tu espíritu se aletargue ante la pereza de tu corazón.

Póngase freno pues a las pasiones del cuerpo y limpia brille por dentro la prudencia. Así, agudo por haber despabi-

lado su ingenio y libre por tener más holgado resuello, el espíritu rezará mejor al Padre de las cosas.

En tal observancia se crió Elías, viejo sacerdote y morador del campo seco; cuentan que éste, retirado y apartado de toda algarabía, despreció la concurrencia del pecado disfrutando del casto silencio de las Sirtes[122].

Mas después voló a los vientos, arrebatado por alazanes de fuego y raudo carro[123], para que el mundo terrible no insuflara el cercano contagio de sus heces sobre este varón ya en reposo, famoso desde antaño por sus loables ayunos.

Al príncipe del séptuplo[124] cielo no pudo verlo Moisés, leal intérprete de su temible trono, antes de que el sol, trazando su recurrente círculo a través de los astros cuatro decenas de veces[125], lo viera privado de todo sustento.

---

[122] Para el episodio de Elías, cf. *Reyes* III 19 (esp. 1-8). Como señala LAVARENNE *(Prudence*, I, pág. 39, n. 1), Prudencio le llama aquí «sacerdote» como apelativo poético, pues en sentido estricto no fue sacerdote sino profeta *(vid.* un caso análogo en la alusión a David de *Cath.* IX 4). Por lo que se refiere a las Sirtes, eran unos bajíos arenosos de gran peligro para los navegantes. Había dos: la grande, situada frente a Libia (de donde el nombre del Golfo de Sidra) y la pequeña, frente a Túnez. Prudencio las nombra aquí también en sentido impropio, como lugar desértico sin más.

[123] Cf. *Reyes* IV 2.11. Elías no fue sepultado en la tierra sino que fue conducido directamente al cielo: he ahí el sentido de esta estrofa.

[124] Porque generalmente se suponía que eran siete (como los planetas) las bóvedas superpuestas que formaban el cielo, bóvedas de cristal a las que estarían adheridos los astros (cf. PLINIO, II 6, 12; GELIO, III 10, esp. 3; CICERÓN, *Rep.* VI 17). La expresión *caeli... septemplicis* de Prudencio se encuentra tal cual en JUVENCO, I 356.

[125] Cf. *Éxodo* 24.18 y 34.28. Con la expresión «cuatro decenas de veces» intento mantener el alambicado proceder de Prudencio para las expresiones numéricas. Se trata de un tipo de perífrasis empleado por los poetas latinos desde antiguo, pero que refuerza su implantación en Ovidio, Manilio y Estacio *(vid.* LAGUNA, *Estacio*, pág. 134) y, más tarde, en poetas como CLAUDIANO *(Contra Gildón* 154, *VI consulado de Honorio* 392

El único alimento de sus rezos fueron lágrimas[126]; pues llorando en la noche con su rostro humillado oprimió el polvo regado de la tierra humedecida hasta que, rozado por la voz de Dios, que le hablaba, quedó espantado ante un fuego no soportable a los ojos.

Juan, no menos resistente en estas lides, adelantóse al hijo del eterno Dios, Juan que destorció los curvos tramos de los caminos y, al enderezar retorcidos desvíos, dio una línea que seguir por senda recta[127].

Este servicio preparaba el mensajero al construir el camino para Dios, que ya llegaba, de forma que en llanuras los cerros se tornasen, en vegas las quebradas y que la verdad nada encontrase desviado al bajar a las tierras.

Éste había venido al mundo por medio de un nacimiento no habitual[128]: niño tardío tiró de los senos de su madre, olvidados de la leche, en un pecho ya marchito y no lo dio a la luz su parto anciano antes de que él pregonara que una virgen estaba llena de Dios[129].

---

y otros) y PRUDENCIO (vid. *Prefacio* 1-3; *Cath.* VII 187, IX 58, XII 179, XII 192 y otro buen número de pasajes).

[126] Cf. *Salmos* 41.4.

[127] Cf. *Mateo* 3.1-4; *Lucas* 3.3-6.

[128] Para la expresión «no habitual» (lat. *non usitatis)* en idéntica posición, cf. HOR., *Epodos* V 73 y *Odas* II 20, 1.

[129] Cf. *Lucas* 1.18 y 1.41-42. En la expresión «llena de Dios» (lat. *plenam deo;* vid. además *Apoth.* 790 —*plena deo*—), Prudencio combina el uso de *plenus* como «fértil» *(vid.* LAGUNA, *Estacio*, pág. 374), de donde incluso «preñado» (cf. OVIDIO, *Metamorfosis* X 469), con la expresión propia *plena/-us deo* (así en *Psych., praef.* 26 —*plenus deo [Abraham]*— y cf. *Perist.* I 100 —*plenus hoste* [el Demonio]— ; III 34 —*anhela deo*—), usada entre los paganos para indicar al poseído por la divinidad, traducción del griego *enkýmon theoû* y con un equivalente en el adjetivo *éntheos*, que en época postclásica conocería incluso una trasliteración en el latino *entheus (vid.* LAGUNA, *Estacio*, pág. 388). Se trata, en cualquier caso, de una expresión empleada por otros autores contemporáneos de

Después se retiró a las abiertas soledumbres, arropado de rudas pieles de bestias y cubierto de cerdas e hirsutos vellones, aterrado de mancharse y ensuciarse con las contaminadas costumbres de las poblaciones.

Allí, parco por la abstinencia prometida, este varón de austera actividad rechazaba bebida y comida hasta bien entrada la tarde, acostumbrado a dar al cuerpo raro alimento de langostas y de jugo de agrestes panales[130].

Él fue el primer predicador y maestro de la nueva salvación; pues en un río sagrado lavó las manchas expiadas de antiguas faltas, pero una vez que había limpiado los salpicados cuerpos, penetraba en ellos el Espíritu brillando desde el cielo.

De este bautismo salían renacidos, tras haber disipado la mácula del pecado, no de otra forma a como hermosamente brilla una vena fundida de oro en bruto o a como relumbra la luz del metal argénteo con su sereno resplandor cuando se pule la escoria.

Es mi intención ahora referir el desarrollo de un ayuno antiguo, transmitido por libro fidedigno[131]: cómo el rayo aplacado del benigno Padre, reprimiendo su fuego por piedad, no se cebó con los moradores de una ciudad que mereció ser destruida.

Antaño florecía un pueblo poderoso de arrogante ostentación, en el que, opulento y disoluto, la corrompida lascivia

Prudencio, tanto paganos (*vid.* p. ej. SÍMACO, *Rel.* III 5) como cristianos (*vid.* p. ej. AMBROSIO, *Ep.* XVII 15). El sintagma *plena deo*, así en femenino, había llegado a convertirse en una expresión habitual, de ahí que incluso se prestara a juegos de palabras, como nos cuenta SÉNECA EL VIEJO (*Suasorias* III 6-7).

[130] Para estas dos últimas estrofas, cf. *Mateo* 3.1-4. Para la siguiente, *Mateo* 3.5-16.

[131] Se trata del episodio de los Ninivitas, relatado por el libro de *Jonás* (1-4). En nuestro poema este episodio se extiende hasta el verso 175.

había provocado general disipación, y por ello, obstinado en su necio desdén, desatendía el culto al Dios celestial.

Ofendida al fin la justicia, hasta entonces siempre complaciente, se alza con razonable agitación, viste de guerra su diestra con el fuego de su espada y blande y agita nubes resonantes y fragosos tornados en medio de un enjambre de atronadoras llamas.

Mas, mientras se concede breve tregua para su arrepentimiento —si acaso desearan domeñar y abolir su perverso desenfreno e inveteradas simplezas—, la ira terrible y aun así condescendiente de Dios detuvo su azote y por breve espacio quedó en suspenso la sentencia ya dictada.

El benigno vengador envía al profeta Jonás para que se adelante a anunciarles el castigo inminente. Pero él, como sabía que el juez amenazador prefiere salvar a herir y castigar[132], a escondidas emprende oculta huida hacia Tarsis.

Por la pasarela ya dispuesta sube a elevada nave, sueltan la popa amarrada a la húmeda maroma. Navegan por alta mar. El piélago anuncia tempestad. Cuál será la causa de tan gran peligro, se preguntan: echada la suerte, recae sobre el profeta fugitivo.

Declarado culpable, él solo de entre todos es condenado a morir —la urna removida había indicado su falta—, lo voltean de cabeza y en lo profundo se zambulle. Después,

---

[132] Cf. *Ezequiel* 18.23 y 33.11. Sobre la realidad histórica de la ciudad de Tarsis, nombrada a continuación, son inciertas las noticias que se manejan. Se ha propuesto que se tratara de Tarso, patria de Pablo, situada en Cilicia, región de Asia Menor, o bien de Cartago. Sin embargo, parece más verosímil que se trate de Tartesos, ciudad tradicionalmente situada en la Bética y sobre cuyo emplazamiento se tienen a su vez más que razonables dudas. LAVARENNE *(Prudence...*, I, pág. 41, n. 2) apunta además la posibilidad de que se aluda simplemente a una ciudad lejana indeterminada.

atrapado en las fauces de una fiera, es engullido vivo en la gruta de su espacioso vientre[133].

En precipitada travesía la presa elude el vano entrechocar de los dientes, pasando al vuelo sin daño alguno por la lengua limpia de sangre, no fuera que, reteniendo el bocado, las húmedas muelas lo destrozasen con sus dentelladas; cruza toda la boca y deja atrás el paladar.

En el transcurso de tres días y tres noches permaneció devorado en las fauces de la fiera: allá vagaba por los escondrijos de sus tripas, recorría los retorcidos meandros[134] de su vientre, sofocado por el bullir interior de las vísceras.

En el intervalo de la tercera noche es expulsado intacto de allí por la arcada de la bestia al vomitar, allá por donde el oleaje rompe en su final murmullante y la blanca espuma golpea los salados cantiles. Sale eructado y atónito ve que se ha salvado.

Forzado vuelve sus rápidos pasos hacia la tierra de los ninivitas. Después de increparles y censurar y reprochar su bochornoso deshonor, «¡Sobre vosotros», dice, «se cierne la ira del supremo vengador y vuestra ciudad, creedme, pronto la abrasarán sus llamas![135]».

A continuación se dirige a la cima de un monte elevado para desde allí contemplar el apretado humo de la atropellada ruina y los estragos de la terrible catástrofe, protegido él

---

[133] Para la «gruta de su espacioso vientre», cf. FEDRO, IV 6, 10.

[134] Lat. *meandros* (*vid.* nota a *Cath.* VI 142), que aquí es la lectura del manuscrito *A* frente a la de *TES: recessus* («recodos»). La crítica se divide entre una y otra pero no se dan argumentos definitivos en favor de ninguna de ellas.

[135] Prudencio introduce aquí una variación, que debemos entender de tono poético, pues la fuente bíblica (*Jonás* 3.4) dice que la ciudad será destruida (*subvertetur*) y no exactamente quemada.

por los vástagos nudosos de una planta y disfrutando de una sombra surgida de repente.

Pero después que triste el pueblo encajó la herida del nuevo dolor, ay, terrible es su turbación. En tropel andan corriendo a través de sus espaciosos muros pueblo y senado, todas las generaciones de sus ciudadanos, pálida la juventud, entre alaridos las mujeres.

Deciden aplacar la ira de Cristo con público ayuno; se desprecia el hábito de comer. Tras desprenderse de sus collares visten las dueñas ropajes pardos y en lugar de gemas y sedas salpica su pelo suelto vil ceniza.

Desolado aspecto muestran los senadores enlutados con sus túnicas desceñidas y entre llanto la muchedumbre se viste de cerdosas fibras; las doncellas, sin peinar lo que ahora son greñas propias de animal[136], cubren su rostro con oscuro velo y tirados los chiquillos se revuelcan en la tierra.

El propio rey, soltando el prendedor, dejaba caer al suelo su capa, ardiente de púrpura de Cos[137], y se despojaba de las gemas verdegueantes y las piedras entretejidas, insigne lazo de su frente, llenando sus cabellos de polvo vergonzoso.

Ninguno se acuerda de beber, nadie ya de comer, la juventud toda había abandonado las mesas sin probar bocado e incluso se humedecen por el llanto las cunitas de los pe-

---

[136] Para los «senadores enlutados» (lat. *pullati patres)*, véase la expresión análoga *pullati proceres* en JUVENAL, III 213. Las ropas desceñidas eran señal de duelo, al igual que el cabello suelto en las mujeres y en general el cabello cubierto de polvo.

[137] Isla de la costa suroccidental de Asia Menor, en el Dodecaneso, famosa principalmente por sus vestidos de seda. Para la «púrpura de Cos», cf. HOR., *Odas* IV 13, 13.

queñajos, que gimen al negárseles la leche[138]: parca nodriza les priva del jugo de sus senos.

El cuidado diligente de los caporales encierra también a los propios rebaños, a fin de que el ganado suelto no toque con su hocico las gramas cuajadas de rocío ni encuentre bebida en sonorosa fuente: por los pesebres vacíos resuenan quejas.

Ablandado por tal comportamiento Dios refrena su breve ira, templando propicio su sentencia negativa; y es que su proclividad a la clemencia sin gran esfuerzo anula el pecado suplicante de los hombres[139] y tórnase abogada de los compungidos.

Pero ¿a qué narro yo ahora el ejemplo de un pueblo antiguo, cuando el propio Jesús, cargado con un cuerpo ya antes que él perecedero, ayunó aun teniendo su corazón consagrado, él, que tiempo atrás había sido llamado por boca del profeta Emmanuel, esto es, «Dios con nosotros»?[140].

Él, que ese cuerpo de natural voluptuoso y atrapado bajo el laxo yugo del placer hizo libre con la férrea ley de la virtud, redentor de la criatura esclava y vencedor de la concupiscencia que antes le gobernaba a él.

Y así, apartado en inhóspito lugar, en el transcurso de ocho quinarios[141] no reclamó la ayuda de alimento alguno,

---

138 Expresión tomada de LUCANO, IV 314 *(lacte negato)*.

139 Opto así por mantener la bella y enriquecedora figura de la enálage o hipálage del adjetivo, mediante la cual se asocia al sustantivo «pecado» el adjetivo «suplicante», que lógicamente debería corresponder a «hombres»: cf. p. ej. «pequeña muerte de niño» (A. MACHADO).

140 Para el sentido de esta estrofa y la siguiente, cf. *Mateo* 4.1-2. Para el nombre de Emmanuel, *Isaías* 7.14 y *Mateo* 1.23.

141 Nueva expresión aritmética o analítica de las cifras (ver nota a *Cath.* VII 38-39): literalmente dice «habiendo pasado por octava vez los días tomados de cinco en cinco». Me permito pues emplear el término quinario sin connotación litúrgica sino como mero lapso de cinco días.

fortaleciendo obviamente con un ayuno saludable esa vasija débil por los placeres que se ve forzada a exigir[142].

Maravillado el enemigo[143] de que el fruto del barro enfermizo pudiera soportar y resistir tan gran esfuerzo, indaga e inquiere con astuta maña si Dios ha sido recogido en ese cuerpo terrenal; pero Cristo reprende su engaño y éste echa a correr a su espalda.

Ahora cada cual en la medida de nuestras fuerzas persigamos esto que tú, Cristo, maestro del dogma consagrado, diste a tus seguidores: el que nuestro espíritu, cuando haya derrotado el ansia de comer, obtenga ancho triunfo cual supremo general.

Es esto lo que odia la envidia del negro enemigo, lo que aprueba el timonel de tierra y cielo, lo que aplaca el altar del sacrificio, lo que despierta la fe en el corazón dormido, lo que lima la enfermiza herrumbre de nuestros pechos.

Bañada por un río no se apaga así una llama, ni así las nieves se funden al calor del sol, como se desvanece la sucia senara de los turbios pecados arrasada por el nutricio ayuno, siempre que constantemente se le una la amable generosidad[144].

---

[142] La imagen del cuerpo como frágil vasija está ya en la *Biblia (Tesalonicenses* I 4.4) y el propio Prudencio recurre a ella en otras ocasiones (p. ej. *Apoth.* 1024 o *Ham.* 281; véase además *Cath.* VIII 59: «arcilloso cañizo»). La traducción que hago de este último verso (lat. *uas adpetendis inbecillum gaudiis)* sigue la propuesta de Verdière, «Notes de lecture», págs. 391-392: e.e., el cuerpo se ve forzado a exigir el placer de la comida. La generalidad de los traductores lo entiende como «vasija debilitada para la búsqueda del auténtico gozo».

[143] El «enemigo» es el Demonio. Para este episodio, véase *Mateo* 4.10-11.

[144] Es decir, la limosna (cf. *Tobías* 4.11 y 12.9; Prudencio, *Epil.* 5-6), que aparece aquí de forma harto inoportuna. Rebull *(Prudenci. Prefaci...*, pág. 60), tratando de disculpar lo que él mismo reconoce como anomalía, piensa que Prudencio propone la limosna como penitencia para aquellos a

Porque es también grandioso tipo de virtud cubrir a los desnudos, a los necesitados darles de comer[145], llevar bondadosa ayuda al suplicante, tener por una y la misma la humana suerte de fuertes y menesterosos.

Bastante afortunado el que extiende su diestra ávida de actos loables, pródiga de dinero, si su mano izquierda nada sabe de su amable favor[146]. A éste continuas riquezas lo colman sin parar y las ganancias centuplican su inversión.

VIII

Himno para después del ayuno

Cristo, gobernalle de tus siervos, que guiándonos con riendas flexibles nos refrenas suavemente y nos mantienes dentro del valladar de una ley[147] llevadera,

puesto que tú mismo, cuando acarreabas la embarazosa carga del cuerpo soportaste sus duras fatigas[148], más grande con tu ejemplo acaricias a tus siervos con benignos preceptos.

---

los que la salud u otras circunstancias no permitieran el ayuno, pero eso no es lo que se deduce del texto, en el que el poeta habla de «añadir» *(misceatur*, «se le una») una penitencia a la otra.

[145] Cf. *Mateo* 25.35-40 e *Isaías* 58.7.

[146] Cf. *Mateo* 6.3. Para la expresión que abre esta estrofa (lat. *satis beatus)*, cf. Hor., *Odas* II 18, 14, y véase la nota a *Cath.* IX 19; para la que la cierra, cf. *Mateo* 19.29, *Lucas* 8.8 y Prudencio, *Symm.* II 1051.

[147] Para esta expresión (lat. *saeptos lege)*, cf. Cic., *Filípicas* XII 10, 25 *(saeptus... legibus)*.

[148] Expresión virgiliana (cf. *Eneida* VI 437).

La hora nona hace rodar el sol poniente y, recorridas apenas tres partes, en el cielo que declina queda la cuarta porción de luz[149].

Reclamando el manjar de un deseo transitorio, rompemos nuestra fiesta[150] y gozamos de mesas copiosamente llenas en las que colmar nuestro natural apetito.

Tan grande es el favor del eterno maestro, con tan amigable amonestación nos seduce nuestro benigno preceptor, que esa ligera obediencia reconforta nuestros miembros[151].

Y él añade que nadie ha de ir desaliñado, con cuidados faltos de encanto, y echar a perder su semblante, sino que ha de acicalar la gracia de su rostro y la peinada hermosura de su cabeza[152].

«Limpia con tu ayuno», dice, «todo tu cuerpo y que un tono azufrado no te arranque los colores y tiña tu cara, ni quede en tu faz marcada la palidez[153]».

---

[149] En el cómputo antiguo la nona era una hora situada en la tercera de las cuatro partes en que se dividía la parte solar del día, es decir, unas tres horas antes de la puesta de sol, cuando cesaban las ocupaciones *(negotia)* y, en nuestro contexto, acababa el ayuno (cf. además *Perist.* VI 55). Para la fraseología del final de la estrofa, cf. Juvenco, III 564 *(ultima labentis restabat portio lucis*, «quedaba la última porción de una luz ya escurridiza»).

[150] La del ayuno. Así la había llamado también Prudencio en *Cathemerinon.* VII 4.

[151] Cf. *Mateo* 11.28-30.

[152] Es decir, no debe dar así prueba de su ayuno a los demás hombres, según queda expuesto en *Mateo* 6.16-18. Esta moderada defensa del *cultus* o acicalamiento personal —y siempre por los motivos de humildad aquí aducidos— supone en cualquier caso una excepción en la obra de Prudencio, que dedica habitualmente sus energías a criticarlo duramente cuando éste se convierte en lujo *(vid.* nota a *Ham.* 264).

[153] Cf. Ovidio, *Metamorfosis* II 775.

Mejor ocultar con alegre modestia todo lo que hacemos para honrar al Padre; ve Dios lo que está oculto y premia al que permanece en la sombra[154].

Él, a la oveja renqueante por la enfermedad y perdida del rebaño sano, la que arruina sus vellones enganchando en ellos espinos por los descarríos del huraño bosque,

como incansable pastor la hace volver y ahuyentando los lobos la transporta cargada sobre sus hombros; después, una vez limpia, la lleva de nuevo y devuelve a su soleado redil[155].

La devuelve también a los prados y verde campiña, donde no amenaza espina alguna en los enmarañados lampazos ni el hórrido cardo pertrecha de púas sus brotes[156],

sino que reverdece el bosque tupido de palmas y las flexibles madejas de hierba, mientras perenne el laurel sombrea el cristalino arroyo de viva corriente.

En pago a estos dones a ti, fiel pastor, ¿con qué servidumbre pagársete puede? Ningún voto de quienes te oramos compensa el valor de tu salvación.

Aunque despreciemos sin mesura el alimento y hagamos enflaquecer nuestros miembros consumiéndolos voluntaria-

---

[154] Cf. *Mateo* 6.4-6. El verso adonio que cierra esta estrofa *(munere donat)* podría haberle sido sugerido a Prudencio por el verso idéntico de Hor., *Odas* IV 2, 20.

[155] Para esta imagen, cf. *Lucas* 15.4-7 y *Mateo* 18.12-14. Para la combinación de esta fuente bíblica con elementos virgilianos, *vid.* V. Buchheit, «*Ovis spinosa* (Prud. *Cath.* 8, 33-40)», *Philologus* 134 (1990), 50-65; para la presencia asimismo de préstamos horacianos, *vid.* Salvatore, «*Qua ratione...*», pág. 122.

[156] Cf. *Salmos* 22.2; Virg., *Geórg.* I 151-153. Para esta vuelta al Paraíso, *vid.* Fontaine, «Trois variations...», esp. págs. 502-505; V. Buchheit, «Heimkehr ins Paradies: (Prud. *Cath.* 8, 41-48; 11, 57-76)», *Philologus* 136 (1992), 256-273.

mente y, rechazando los manjares, te roguemos de noche y de día,

resulta siempre menos importante y queda vencida la solicitud de quienes te servimos y no iguala el regalo del Padre, además de que una práctica excesiva de este sacrificio quebranta nuestro arcilloso cañizo.

Así que, para que las fuerzas, agotadas, no abandonen nuestro frágil barro ni acuoso humor domine en unas venas blancuzcas[157], enervando el cuerpo enfermizo,

se nos pone a todos holgado y libre límite para la abstinencia y no nos obliga un terror severo: la propia capacidad limita la voluntad de cada uno[158].

Basta con emprender cualquier cosa que hagas, solicitando antes la aprobación de Dios, ya sea que rechaces la mesa o que intentes tomar alimento[159].

Asiente propicio Dios y accede con rostro favorable, al igual que nosotros confiamos en que tomar alimentos bendecidos nos será saludable.

¡Sea para bien, te lo ruego suplicante, y lleve remedio a los miembros y nutra el alma el alimento esparcido por las venas de los cristícolas cuando te imploran![160].

---

[157] Esto es, el efecto de la hidropesía (cf. HOR., *Odas* II 2, 15-16, y para la relación de esta estrofa y la de Horacio, *vid.* SALVATORE, *«Qua ratione...»*, pág. 122).

[158] Es decir, se ponen márgenes amplios para la intensidad de la observancia del ayuno, pero su cumplimiento no se discute. Para la fraseología de esta expresión (lat. *sua quemque cogit / uelle potestas)*, recuérdese el famoso adagio virgiliano (*Églogas* II 65), *trahit sua quemque uoluptas*.

[159] Esta estrofa recoge algún eco de *Corintios* I 10.31 y, quizá, de *Colosenses* 3.17.

[160] Para «el alimento esparcido en las venas», cf. LUCRECIO, II 1136. Para el término «cristícolas», *vid.* nota a *Cath.* III 56.

IX

Himno para todas las horas

Trae, muchacho, el plectro para que en fieles coreos[161] entone dulce y melódico cantar, el de las insignes gestas de Cristo[162]. A éste solo fije en versos nuestra camena[163], a éste loe nuestra lira.

Cristo es aquel cuya inminente llegada cantaba, coronado de ínfulas, el rey sacerdote[164] con su voz, cordaje y tamboril, mientras por sus tuétanos absorbía un soplo manado del cielo.

Sus hechos y milagros ya probados fijamos en versos. Testigo es el orbe, y la tierra misma no niega lo que ve: a Dios manifiesto para enseñar de cerca a los mortales.

---

[161] Coreo o troqueo, es decir, el pie métrico en que está escrito este himno. Se trata del contrapunto de la alusión a los dáctilos en *Cath.* III 28, dentro de un contexto análogo de exhortación a comenzar el canto (cf. asimismo *Perist.* III 209, VI 162; *Epil.* 7-8 y nuestra nota a *Psych.* 688). Para el horacianismo de esta estrofa, *vid.* J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien*, París, 1981, pág. 184.

[162] Lat. *gesta Christi insignia:* se trata de una *retractatio* de la famosa fórmula de Juvenco *(Praef.* 19) *Christi uitalia gesta (vid.* Fontaine, *Naissance...*, pág. 187, n. 350).

[163] Para la camena o musa, *vid.* nota a *Cath.* III 26.

[164] Propiamente rey profeta *(vid.* nota a *Cath.* VII 30), esto es, David: cf. *Hechos* 2.30-31 y *Salmos* 150.3-4. Las ínfulas son adorno propio de los sacerdotes romanos que Prudencio aquí atribuye a David.

Derramado[165] del corazón de su padre antes del comienzo del mundo, llamado alfa y omega, él es fuente y fin de todas las cosas que son, han sido y las que aún están por ser[166].

Él dio su orden y fueron creados, habló y fueron hechos tierra, cielo y abismos del océano, el triple engranaje del mundo y lo que en ellos crece bajo la alta esfera del sol y la luna[167].

Vistió la forma de un cuerpo caduco, miembros a muerte obligados, para que no pereciera la raza salida de la simiente del primoplasto, al que ley castigadora había sumergido en el Tártaro profundo[168].

---

[165] A partir del testimonio del muy autorizado códice *B* (s. VI), estudiosos como N. Heinsius aprobaron la lectura que aquí traduzco, e.e. *corde fusus*, en lugar de *corde natus* («nacido del corazón»), de mayor peso en la tradición manuscrita pero también más susceptible de haberse originado en una glosa. Para la idea de que el Hijo «se derramó» de la boca o corazón del Padre, cf. *Apoth.* 22-23, *ab ipso [sc. patre] / infusum uidit gnatum*, y *Apoth.* 668, *ore superfusus patrio* (cf. además *Apoth.* 852), y, en la obra de CLAUDIANO, *Poemas menores* XXXII 2-3, *quem [sc. Christum] fudit ab alta / mente pater*, y *Poemas espurios y dudosos* XX 3-4, *quem [sc. Christum] misit ab astris / aequaeuus genitor uerbique in semina fusum...*

[166] Para la existencia de Cristo antes de la creación del mundo, cf. *Juan* 17.5. En la obra de Prudencio iremos encontrando otras disquisiciones teológicas semejantes sobre la naturaleza de Cristo y de Dios en general, fundamentalmente en los poemas propiamente doctrinales *(vid.* p. ej. *Apotheosis* 225-289), así como también en el complejo himno a Román *(Perist.* X 311-390, 596-647). Para la fraseología y sentido de esta estrofa, cf. *Apocalipsis* 1.8 y 21.6; cf. además VIRG., *Geórg.* IV 393, que a su vez traduce un modelo homérico *(Ilíada* I 70).

[167] Cf. *Génesis* 1.3; *Salmos* 32.9, 145.6 y 184.5. Para el «engranaje del mundo», cf. LUCRECIO, V 96.

[168] Con el término «primoplasto» transcribo la creación prudenciana *primoplastus*, híbrido del lat. *primus*, «primero», y el gr. *plastós*, «formado», «modelado»: con ella Prudencio designa al primer hombre (cf. VEN. FORT., *Poem.* II 1, 4, *protoplasti)*. Para el Tártaro, *vid.* nota a *Cath.* I 70.

¡Oh dichoso[169] aquel nacimiento en que una virgen parturienta, preñada del Espíritu Santo, dio a luz nuestra salvación y el niño redentor del orbe mostró su sagrado rostro![170].

¡Canten las alturas del cielo, cantad, ángeles todos, cuantas virtudes haya en las tierras canten para gloria de Dios, no calle lengua ninguna y que todas las voces suenen a coro!

Mirad, aquel al que los vates cantaban en siglos pasados[171], el que habían prometido las páginas fieles de los profetas, aquí destella anunciado de antaño: ¡únase todo en su alabanza!

Agua clara derramada en cántaros se convierte en noble falerno, el sirviente anuncia que es vino sacado de una orza de agua; el propio rey queda pasmado por el sabor tinto de las copas[172].

La expresión «sumergir en el profundo...» tiene paralelos en Hor., *Odas* IV 4, 65.

[169] Comienza así Prudencio un *genethliakón* o canto al nacimiento de un niño, y se sirve para su arranque (como no podía ser de otra forma, tratándose del nacimiento de Cristo) del motivo, también clásico, del *makarismós* o celebración de la felicidad de alguien (cf. también *Cath.* V 33, VII 216; *Ham.* 330-336; *Symm.* II 1020-1022; *Perist.* II 530). Para la fraseología de nuestro verso (lat. *o beatus ortus ille)*, cf. Horacio, *Epod.* II 1, y Prudencio, *Cath.* VII 216.

[170] Cf. *Isaías* 7.14 y, para la «virgen parturienta» (lat. *uirgo... puerpera)*, Hilario de Poitiers, *Himnos* I 8 (para la posible influencia de este autor sobre este himno prudenciano, *vid.* Charlet, *La création poétique...*, págs. 38-39 y 103-104, y para la presencia de esta expresión en un drama sacro tardomedieval, Manitius, *Geschichte...*, III, pág. 1046). Para la influencia del último verso de esta estrofa sobre Venancio Fortunato, *vid.* S. Mariner, «Prudencio y Venancio Fortunato: influencia de un metro», *Helmantica* 26 (1975), 333-340 (esp. 335).

[171] Cf. Juvenco, I 122.

[172] Da paso aquí Prudencio a la exposición de diferentes milagros de Cristo. Para el episodio aquí narrado cf. *Juan* 2.9 y Prudencio, *Tit.* 125-128. El territorio Falerno, en Campania, era famoso por sus excelentes vi-

«Los miembros ulcerosos por las dolencias, la podredumbre de las entrañas mando que queden limpios» dice, y su orden se hace realidad. La purificación de las heridas deja de nuevo limpia la piel hinchada[173].

Tú, unos ojos ya enterrados en sempiterna tiniebla, los untas de salutífero barro y néctar de tu sagrada boca[174]; con este remedio al instante sus órbitas se abren y vuelve a ellas la luz.

Increpas al viento enloquecido porque en aciaga tormenta voltea desde su profundo lecho el llano marino y zarandea la nave errabunda. Aquél obedece tu orden, suave la ola se allana[175].

Una mujer toca a escondidas el borde de tu sagrado ropaje: al momento le llega la salud; la palidez abandona su rostro[176], se detiene el torrente que manaba de sangre incesante.

Había visto a un joven arrebatado por la muerte de su dulce juventud, cuyas exequias su deshijada madre honraba con llanto postrero. «Levántate» le dice; él se levanta y en pie es devuelto a su madre[177].

---

nos: Prudencio usa aquí su nombre por sinécdoque, con valor antonomástico. También reutiliza aquí Prudencio el término *rex* («rey»), que ya conoció entre los romanos (y el gr. *basileús*) el sentido de «rey de una fiesta o banquete», y que en este pasaje concreto recoge el helenismo *architriclinus* del texto bíblico de referencia.

173 Cf. *Mateo* 8.3.

174 Es decir, de su saliva. Para este episodio cf. *Juan* 9.6-7 y PRUDENCIO, *Apoth.* 675-677, *Tit.* 129-132.

175 Cf. *Mateo* 8.24-26, *Lucas* 8.22-25.

176 Expresión análoga a la de HOR., *Epod.* VII 15, *ora pallor inficit* («la palidez tiñe su rostro»), por cierto, imitada más de cerca por el propio PRUDENCIO en *Cath.* X 98: *color albidus inficit ora* («un color blanquecino tiñe su rostro»). Para el episodio, cf. *Mateo* 9.20-22, *Marcos* 5.25-29, *Lucas* 8.43-44.

177 Cf. *Lucas* 7.12-15.

Privado ya del cuarto sol, ya oculto en su tumba a Lázaro ordena cobrar vida tras devolverle el aliento; al retornar, el soplo penetra de nuevo su hígado ya maloliente[178].

Anda por las aguas del ponto, pisa la cresta de las olas, el movedizo líquido de la mar profunda ofrece una ruta bamboleante y no se entreabre la ola ante la presión de sus pasos sagrados[179].

Acostumbrado a bramar encadenado en cavernosa tumba uno con la mente perdida, agitado por fiera locura, salta al exterior y cae suplicante sobre sus rodillas al sentir la llegada de Cristo[180].

La milforme plaga exorcizada de escurridizos demonios se apodera de la sórdida mugre de un rebaño de cerdos y ella y las bestias ahora enloquecidas se sumergen en las aguas negras.

¡En seis pares de canastos[181] llevadle los restos de vuestras viandas! Harto llenos quedan ya miles de comensales con cinco panes y dos peces.

Tú eres el alimento y pan nuestro, tú nuestra dulzura perenne; pierde el hambre para siempre quien degusta tu manjar, y no llena el pozo de su vientre, sino que nutre las partes vitales[182].

---

178 Cf. *Juan* 11.39-44; PRUDENCIO, *Apoth.* 741-766, *Tit.* 149-152.

179 Cf. *Mateo* 14.25-27 y PRUDENCIO, *Apoth.* 653-654; *Symm.* II *pref.* 1-43; *Perist.* VII 61-65, X 947-950; *Tit.* 137-140.

180 Para el episodio narrado en esta y la siguiente estrofa, el de los cerdos gerasenos, cf. *Mateo* 8.29-31; *Marcos* 5.1-13; *Lucas* 8.26-33; y PRUDENCIO, *Apoth.* 414-420; *Perist.* I 97-111, V 89-90, X 36-40; *Tit.* 141-144.

181 Traduzco así lo que literalmente son «tres veces cuatro» (lat. *ter quaternis)*, según el procedimiento frecuente en Prudencio, ya comentado anteriormente *(vid.* nota a *Cath.* VII 38-39). La fuente bíblica *(Mateo* 14.20) dice simplemente «doce». Cf. además *Apoth.* 706-720, *Tit.* 145-148.

182 Cf. *Juan* 6.48-59.

El cauce del oído, bloqueado y desconocedor de los sonidos, limpia, al mandato de Cristo, todos sus grasos tapones, capaz ya de disfrutar las voces y accesible a los susurros[183].

Toda enfermedad remite, toda debilidad es expulsada, habla la lengua que habían atado inveterados silencios y lleva alegre el enfermo por la ciudad su propia camilla[184].

Más aún, para que los difuntos no quedaran sin salvación, por su bondad entra en el mismísimo Tártaro; la puerta se quiebra y cede, los cerrojos son arrancados y cae el gozne partido[185].

Aquella puerta, franca para los que entran, resistente para los que vuelven, desatrancada[186] y desplazada su barrera hacia el exterior, devuelve a los muertos con su ley trastocada y su negro umbral queda expedito para hollarlo de vuelta[187].

---

[183] Cf. *Marcos* 7.32-35.

[184] Cf. *Mateo* 15.30 y 9.6-7, *Lucas* 6.19, *Marcos* 7.35, *Juan* 5.9.

[185] Cf. *Pedro* I 4.6. Para el Tártaro, *vid.* nota a *Cath.* I 70.

[186] Frente a la lectura *repulso* del códice *A*, me inclino a aceptar la variante *recluso,* de B^2ES: ésta es la que aparece en el tratado *De Dubiis Nominibus (GLK* 5.585.30-31), pero parece que el autor del tratado utilizaba un manuscrito prudenciano muy semejante a *E,* lo que le quita algo de imparcialidad *(vid.* CUNNINGHAM, «Notes on the text of Prudentius», págs. 63-64, con discusión del tema y defensa de *repulso).* Sin embargo, creo que hay que traer a colación el fuerte paralelo de CLAUDIANO, *Cons. Estil.* II 443-445: *tum sponte* reclusus / *laxauit postes adamans, penetrale profundum / panditur et sedes aeuique arcana* patescunt (cf. en el verso siguiente, *limen...* patet. El sentido del pasaje de Claudiano sería: «entonces la puerta de acero, desatrancada, hizo girar por sí sola sus batientes; se abre la profundidad del santuario y quedan a la vista las moradas y secretos del tiempo»).

[187] Reelabora Prudencio en esta estrofa, por vía de negación, el motivo pagano (entre los griegos véase p. ej. HESÍODO, *Teogonía* 769-773; ÉSQUILO, *Persas* 688-690, *fragm.* 239; TEÓCRITO, XII 19) del sentido único en la senda del infierno. CATULO (III 11-12) la había descrito como *iter tene-*

Pero al tiempo que Dios ilumina con su dorada luz las grutas de la muerte, al tiempo que concede el día radiante a las pasmadas tinieblas, tristes empalidecieron los astros del firmamento desolado[188].

Huyó el sol y, sucio de sórdida herrumbre, abandonó su ígneo eje y se escondió apenado; dícese que el mundo se heló de espanto ante el caos de una noche eterna[189].

Desata tu voz, alma sonora, desata tu móvil lengua, cuenta el triunfo de la pasión, cuenta la victoria de la cruz, convierte en versos la enseña que brilla marcada en nuestras frentes[190].

---

bricosum / illud, unde negant redire quemquam («el tenebroso camino aquel, de donde dicen que no vuelve nadie»); posteriormente Virgilio lo plasmaría (*En.* VI 425) en su *irremeabilis unda* («aguas irretornables»); también Propercio dio expresión a este pensamiento (IV 11, 3-4): *cum semel infernas intrarunt funera leges,* [o quizá mejor *sedes*, como propuso Heinsius] / *non exorato stant adamante uiae* («una vez que el muerto ha asumido las condiciones del infierno [o bien 'ha penetrado en las moradas infernales'], le queda un camino de inexorable acero»); pero una vez más es Horacio el modelo de inspiración directa de Prudencio: entre otros pasajes en que evoca la idea de lo inexorable de la muerte (*Odas* I 24, 15-18; IV 7, 21-28; II 14), dice en *Odas* I 28, 15-16: *sed omnis una manet nox / et calcanda semel uia leti* («pero a todos nos aguarda una noche única y la senda de la muerte que habremos de hollar una sola vez»): compárese el texto de Prudencio (v. 75) *limen atrum iam recalcandum patet.* Vea el lector, en fin, un par de ejemplos de salvedad para este sentido único, en Séneca, *Hércules* 55: «expedito quedó el camino de vuelta desde las profundidades de los manes», o en el propio Horacio (*Odas* I 28, 9-10): «el hijo de Pantoo, enviado al Orco por segunda vez».

188 Cf. *Mateo* 27,45.

189 Para el motivo de los astros cubiertos de herrumbre, cf. Virg., *Geórg.* I 466-468, y Ovidio, *Met.* XV 789-790. Para la fraseología del «caos de la noche eterna», cf. Sén., *Medea* 9 y *Hércules* 610.

190 En esta estrofa se inspiró uno de los himnos de Venancio Fortunato, que a su vez imitaron más de un centenar de himnos posteriores (*vid.* Ortega-Rodríguez, *Prudencio*, pág. 123, n. al v. 82; Mariner, «Prudencio y Venancio Fortunato...», pág. 334).

¡Oh extraña herida milagrosa la de su extraordinaria muerte! De un lado fluyó ola de sangre, agua clara de la otra parte: porque el agua purifica, mientras que la corona[191] proviene de la sangre.

Vio la serpiente aquel cuerpo sagrado inmolado en sacrificio, lo vio y al momento perdió el veneno de su hiel abrasada, herida con gran dolor, partido su cuello silbante[192].

¿De qué te sirvió, impía serpiente, haber derribado en el nacer de las cosas a las primeras criaturas con tu tornadiza tentación? El cuerpo de los mortales diluyó su pecado al albergar a Dios.

A un breve contacto con la muerte se entregó el caudillo de la salvación, a fin de acostumbrar a los muertos largo tiempo enterrados a regresar desatando los lazos de sus antiguos pecados.

Entonces los patriarcas y santos en gran número, siguiendo por fin al tercer día al Creador que les abría el camino de vuelta, visten el ropaje de la carne y salen de sus piras funerarias[193].

Podrías ver recomponerse miembros a partir de secas cenizas, templarse frío polvo al recuperar sus venas, cubrirse huesos, tendones y tuétanos con la ligazón de la piel.

---

[191] Entiéndase la corona del martirio. Prudencio aludirá habitualmente al martirio como corona, hasta el punto de titular —él o, más probablemente, algún copista de sus obras— sus himnos a los martirios *Peristephanon*, e.e. «Libro de las coronas». Mediante la purificación del agua se refiere naturalmente al bautismo; literalmente dice «el agua da el baño/lavado» (lat. *lauacrum)*, como en *Cath.* VI 126. Para el episodio, cf. *Juan* 19.34 y Prudencio, *Perist.* VIII 13-16 y *Tit.* 165-166.

[192] Para el «cuello silbante» de la serpiente, cf. Virg., *Geórg.* III 421 y *En.* V 277 *(vid.* además *En.* II 211: «boca silbante»).

[193] Cf. *Mateo* 27.53.

Después, cuando hubo disipado el ocaso y devuelto el hombre a la vida, ascendió victorioso hasta la alta tribuna de su elevado padre, llevando de vuelta al cielo la excelsa gloria de su pasión[194].

¡Gloria a ti, juez de los muertos, gloria a ti, rey de los vivos, que a la derecha en el alcázar del Padre tienes renombre por tu virtud y desde allí has de venir como justo vengador de todos los pecados![195].

A ti los ancianos y a ti la juventud, a ti el coro de los pequeños, el tropel de madres y doncellas, las inocentes niñas con voces acordes te canten con estruendo en castas sinfonías[196].

¡Saltos y corrientes de los ríos, farallones de las costas, lluvia, calor, nieve, escarcha, bosque y brisa, noche, día, te honren a coro por todos los siglos de los siglos!

X

Himno para las exequias de un difunto

Dios, fogoso manantial de las almas[197], que uniendo dos elementos —vivo con moribundo juntamente— al hombre, Padre, modelaste.

---

[194] Cf. *Marcos* 16.19.

[195] Cf. *Corintios* II 5.10.

[196] Cf. *Salmos* 148.12 y, para la siguiente estrofa, *Salmos* 148.8.

[197] Lat. *fons animarum:* cf. p. ej. Apuleyo, *Plat.* I 9.

Tuyos son, guía nuestro, tuyos en uno y otro caso, por ti su ensamblaje se acopla, a ti sirven espíritu y carne mientras se funden llenos de vida.

Pero esas cosas, una vez desgajadas la una de la otra, deshacen al hombre y acaban con él. El árido suelo recibe el cuerpo, la brisa arrebata la esencia del alma,

porque es forzoso que todo lo creado al cabo envejezca amustiado y que lo compacto se desacople y la trenza de elementos diversos destrenzada quede[198].

---

[198] Existe una versión previa de estas dos estrofas (vv. 9a-16a), transmitida por el códice *A*. Dice así:

«Pero esas cosas, una vez separadas la una de la otra, (10a) tórnanse a sus correspondientes orígenes; busca el soplo brioso los aires, el árido suelo recibe el cuerpo.

Por fuerza todo lo creado ha de soportar la muerte postrera, de suerte (15a) que de nuevo su forma original absorba y reúna las semillas que se habían desacoplado».

La versión que recojo arriba (vv. 9b-16b) es la transmitida por *TE*; por su parte, *S* recoge ambas versiones. La crítica ha discutido si los vv. 9a-16a son o no prudencianos. Para su edición, Cunningham, siguiendo el criterio de Heinsius y otros (que yo mismo me inclino a aceptar), cree que se trata de una primera redacción del poema hecha por el propio Prudencio, que habría sido sustituida posteriormente por 9b-16b (véase una justificación de esta postura en Rebull, *Prudenci. Prefaci...*, págs. 63-64). G. Jachmann («Das Probleme der Urvariante in der Antike und die Grundlagen der Ausoniuskritik», *Concordia decennalis. Festschrift der Universität Köln und des Petrarchahauses*, 1941, 47-104), por el contrario, no cree que hayan llegado hasta nosotros dobles versiones de obras de aquella época (apoya esta postura W. Schmid, «Die Darstellung der Menschheitsstufen bei Prudentius und das Problem seiner doppelten Redaktion», *VChr* 7 (1953), 171-186). Para estos autores, por tanto, una de las dos versiones ha de ser espuria y p. ej. E. Pianezzola («Sulla doppia redazione in Prud. *Cath.* X, 9-16», en J. Irmscher y otros (eds.), *Miscellanea critica. Aus Anlass des 150jährigen Bestehens der Verlagsgesellschaft und des graphischen Betriebes B.G. Teubner*, Leipzig, 1964-1965, II, págs. 269-286) cree que hay que mantener la que aquí recogemos en nota. Véa-

Tú, magnífico Dios, dispuesto a privar de esta muerte a tus siervos, les muestras la ruta inviolable en que sus cuerpos, aun perdidos, de nuevo se alcen,

a fin de que, mientras lo noble a lo caduco, como en cárcel metido, se enlaza, más poderosa descuelle aquella parte que arrancó su origen del éter[199].

Si acaso nuestra voluntad terrestre sabe a lodo y anda en pos de cosas pesadas, vencida también el alma por la carga sigue al cuerpo en su descenso.

Mas si ese fuego recuerda su origen y rechaza cansinos contagios, arrastra consigo las entrañas que lo cobijaron y en su compañía las conduce hasta las estrellas.

Pues el cuerpo que vemos en reposo, vacío y sin mente, poco tiempo falta para que de nuevo busque la compañía del elevado sentido[200].

Vendrá presto una era en que la alianza del calor revisite los huesos[201] y vista sus antiguos aposentos animándolos de sangre viva.

Los cadáveres que yacían largo tiempo podridos e inertes en sus tumbas, serán arrastrados a las auras voladoras acompañando a sus antiguas almas.

Por eso se pone un enorme cuidado en los sepulcros, por eso una honra postrera recibe los miembros apagados y adorna el entorno del entierro.

---

se, en fin, otra discusión detallada del pasaje en A. SALVATORE, *Studi Prudenziani*, Nápoles, 1958, págs. 119-166 (y esp. 119-121 y 135-166).

[199] Es decir, el alma, frente al cuerpo, que es de naturaleza terrena.

[200] El «elevado sentido» es, de nuevo, el alma, con la que el cuerpo, ahora muerto, volverá a unirse en la resurrección.

[201] Cf. VIRG., *En.* IX 475. Para la posible inspiración origeniana de esta estrofa, *vid.* Q. CATAUDELLA, «Prudenzio e il seme di grano (Prudent. *Cathem.* X, 120 ss.)», en R. CANTALAMESSA & L. F. PIZZOLATO (eds.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milán, 1979, págs. 311-317 (esp. 315-316).

Es costumbre echar por encima sábana brillante de clara blancura y la mirra que se esparce conserva el cuerpo con su droga sabea[202].

¿Qué quiere decir la piedra excavada, qué estos bellos monumentos, si no es que lo que se les confía no está muerto sino en manos del sueño?

De esto se encarga la previsora piedad de los cristícolas, como que cree que en breve estarán vivas todas las cosas que ahora atenaza helado sopor[203].

Aquel que apiadado recubre con colmo de tierra los cadáveres arrojados por doquier, ése cumple benéfica obra en un gesto de amor hacia Cristo todopoderoso,

pues una misma ley a todos nos obliga a dolernos bajo una suerte común y a llorar en la muerte de otro la pérdida de alguien cercano a nosotros[204].

Sagrado y venerable héroe, el distinguido padre del santo Tobías antepuso el deber de las exequias aunque la comida estaba ya dispuesta[205].

Estando ya listos a su alrededor los sirvientes dejó copas y platos y, lleno de afán por enterrar aquellos huesos, los entregó al llorado sepulcro.

---

[202] Árabe, por sinécdoque. La Arabia Feliz (cuya mayor ciudad era precisamente Saba) era famosa por sus especias y concretamente por la mirra.

[203] Lat. *gelidus sopor urget:* cf. HOR., *Odas* I 24, 5-6 *(perpetuus sopor / urget)* y *vid.* PUCCI, «Prudentius' Readings...», págs. 685-686. Para el término «cristícolas», *vid.* nota a *Cath.* III 56.

[204] Lat. *cognata funera,* como LUCANO, VI 563 *(cognato in funere).* Para un análisis del contenido de estas dos últimas estrofas, *vid.* C. MICAELLI, «Consolazione cristiana e motivi didascalici nel decimo inno del *Cathemerinon* di Prudenzio», *Vetera Christianorum* 24 (1987), 293-314 (esp. 304-307).

[205] Cf. *Tobías* 2 y, para el v. 71 *(dapibus iam rite paratis),* VIRG., *En.* IV 555 *(rebus iam rite paratis).*

Llegan al punto los premios del cielo y es enorme la recompensa, pues sus ojos, que desconocían el sol, los aclara Dios untándolos de hiel[206].

Ya entonces el padre del orbe enseñó cuán hiriente y amarga resulta la cura para los insensatos[207], cuando la luz nueva sacude sus almas.

Enseñó también que ninguno contempla los reinos celestes sin antes sufrir las negruras del mundo en la forma de noche y terrible herida.

La muerte misma resulta más dichosa porque el difícil sendero que se abre a los justos pasa a través de los tormentos del acabamiento y es por medio de penas como se llega a los astros[208].

Así, los cuerpos ya entregados a la muerte regresan en años mejores y el organismo no vuelve a apagarse una vez que ha recuperado el calor tras haber fallecido.

---

[206] Por manos del propio Tobías, según el episodio bíblico *(Tobías* 11.13-15).

[207] Lat. *rationis egenis:* alude así a los mortales, que, durante nuestra vida, no somos más que ciegos, que no vemos la luz sino después de la muerte.

[208] Lat. *ad astra doloribus itur:* cf. VIRG., *En.* IX 641 *(sic itur ad astra).* La idea de la ascesis por medio del dolor se encuentra ya en la expresión griega *tó páthei máthos* «el aprendizaje a través del sufrimiento» (p. ej. ÉSQUILO, *Agamenón* 177) y en el proverbial *per ardua in astra* («a los astros a través de lo difícil») latino (cf. nuestro v. 91 *uia panditur* ardua *iustis* y, para la formulación pagana, *vid.* LAGUNA, *Estacio...*, coment. a *Silvas* III 1, 25-26a, págs. 137-138); en el terreno de la creación literaria, algo semejante expresa PROPERCIO (III 1, 14): *non datur ad Musas currere lata uia* («no nos es dado un ancho sendero para correr hasta las musas»; y en este mismo sentido recuérdense las advertencias de HORACIO en su *Ars poetica* 412-415). Cf. además *Ham.* 789; *Perist.* I 90, III 60, XIII 43. Para la nueva orientación de estos planteamientos y sus paralelos literarios cristianos, *vid.* MICAELLI, «Consolazione...», págs. 307-309.

Estos rostros que, hasta ayer pálidos por la enfermedad, teñía un color blanquecino[209], para entonces la sangre, más llena de encanto que cualquier flor, los inundará de color a través de una piel lozana.

Ya en adelante ninguna vejez envidiosa arrancará la hermosura de su semblante ni seca delgadez hará enflaquecer sus brazos devorando su savia.

También la pestífera Enfermedad[210], que ahora devasta y sofoca nuestros miembros, con sudores sufrirá entonces sus propios tormentos entre mil cadenas.

A lo lejos, desde las alturas del aire, la carne vencedora y ya eterna contemplará a ésta gimiendo sin fin por los dolores que ella misma había provocado.

¿Por qué la muchedumbre que queda con vida profiere entre llantos vanos ayes? ¿Por qué razón el dolor sin sentido denuesta con su luto unas leyes tan bien cimentadas?

¡Descansa ya, triste lamento! ¡Secad vuestras lágrimas, madres! No llore nadie a sus prendas queridas: esta muerte es restitución de vida[211].

Así reverdecen las semillas secas ya muertas y ya sepultadas, las cuales, devueltas de lo hondo del terruño, repiten las espigas antiguas[212].

---

[209] Lat. *color albidus inficit ora:* cf. Hor., *Epod.* VII 15 *(et albus ora pallor inficit,* «y una blanca palidez tiñe su rostro»), y el propio Prudencio en *Cath.* IX 41 *(ora pallor deserit,* «la palidez abandona su rostro»). Para esos rostros «pálidos por la enfermedad», véase además Virg., *En.* VIII 197.

[210] Se trata de una prosopopeya de la enfermedad como espíritu maligno, presente, entre otros, ya en Virg., *En.* VI 275.

[211] Con esta formulación resume Prudencio la visión cristiana de la muerte como algo bueno, visión que venía perfilándose ya en el sentido de la estrofa anterior y que queda ejemplificada en la siguiente.

[212] Es decir, anuncian las cosechas de todos los años. Como señala Lavarenne *(Prudence,* I, nota al v. 124), el ejemplo del renacimiento de

¡Recibe ahora, tierra, y da abrigo a este cuerpo y acógelo en tu blando seno! Te encomiendo los miembros de un hombre y te confío sus nobles restos.

Ésta fue otrora la casa del alma, creada por la boca del Hacedor[213], en estos miembros habitó la activa sabiduría bajo la guía de Cristo.

Cubre tú el cuerpo que se te ha encomendado: aquel su alfarero y creador no se olvidará de exigir su donación, la representación de su propia imagen[214].

Lleguen pronto tiempos de justicia en que Dios colme toda esperanza; por fuerza, al ser abierta, devolverás esta figura tal cual yo ahora te la entrego.

No, aunque la carcomida vejez disipe en rescoldos los huesos y el montoncillo de resecas cenizas tenga el volumen de un minúsculo puñadito,

no, aunque los vagos soplos y las brisas que por el vano vacío vuelan[215] arrastren sus fibras entre el polvo, no le será dado al hombre morir.

---

las semillas (presente ya en *Juan* 12.24 y *Corintios* I 15.36) fue utilizado a menudo por los apologistas *(vid.* p. ej. Tertuliano, *Resurr.* XII 4; *Apol.* XLVIII 8; Minucio Félix, XXXIV 11) para probar la viabilidad de la resurrección de los hombres (véase además *Symm.* II 195-200). Según la tesis de Cataudella («Prudenzio e il seme di grano...», esp. págs. 312-315), Prudencio se basa para este pasaje en el libro II del *De resurrectione* y, sobre todo, en el cap. X del *De principiis* de Orígenes (reservas sobre esta tesis, en Buchheit, *«Resurrectio carnis...»*, pág. 263).

[213] De modo semejante a lo que sucedía en los vv. 9-16, encontramos para el v. 130 dos versiones: la del códice *A* (v. 130a) dice: *cui nobilis ex patre fons est* («que tiene en el Padre su distinguido origen»); frente a ella, la que traduzco arriba (v. 130b), es la transmitida por *TES* (lat. *factoris ab ore creatae)*, de sentido análogo a la primera redacción, como puede observarse.

[214] Como en *Génesis* 1.26-27.

[215] Lat. *uacuum per inane uolantes:* para los ecos de esta expresión, véase la nota a *Ham.* 924.

Pero en tanto vuelves, Dios, a llamar este cuerpo lezne y le das nueva forma, ¿en qué espacio querrás que descanse el alma pura?

Yacerá recostada en el seno del santo anciano, como lo está Eleazar[216], al cual, totalmente cercado de flores, de lejos lo mira el hombre rico en medio de su fuego.

Tus palabras seguimos, Redentor; con ellas, triunfando de la negra muerte, mandas que siga tus huellas un ladrón, tu compañero de cruz[217].

Y he aquí que ya queda expedita a tus fieles la luminosa senda del paraíso espacioso y es posible visitar aquel soto que la serpiente había arrebatado al hombre[218].

Allí, te lo ruego, tú, el mejor de los caudillos, ordena que el alma tu vasalla se te consagre en su paraje natal, el que había abandonado exiliada y errabunda.

Nosotros los huesos sepultos abrigaremos con violetas y espeso follaje y con agua fragante rociaremos[219] el epitafio y la fría piedra.

---

[216] El nombre *Eleazar* (a veces también *Eleazarus*: hebr. *'El 'âzar;* gr. *Eleâzar)* designa propiamente a varios personajes bíblicos. Aquí, sin embargo, sin duda por el parecido de ambos nombres, Prudencio designa con él a Lázaro. El «santo anciano» es Abraham. Para el episodio, cf. *Lucas* 16.19-23.

[217] Cf. *Lucas* 23.43.

[218] Cf. *Génesis* 3.

[219] Cf. HOR., *Odas* I 5, 2.

XI

Himno para el 25 de diciembre

¿Qué ocurre, que el sol en su regreso[220] abandona su estrecho círculo? ¿Es que en las tierras está naciendo Cristo, el que aumenta el trecho de la luz[221]?

¡Ay, cuán fugaz[222] era el favor que el día presuroso venía haciendo rodar, cómo apenas alzada había estado apagando su antorcha este día poco a poco recortado!

Relumbre el cielo más alegre y regocíjese dichosa la tierra: de nuevo asciende el lucero paso a paso a sus sendas de antaño.

¡Nace, dulce criatura, que dio a luz la madre castidad, madre pero sin esposo, nace tú, mediador de doble naturaleza[223]!

---

[220] Para el *sol... recurrens*, cf. Virg., *En.* VII 100, y véanse otros textos cercanos en V. Buchheit, «Sonnenwende - Geburt des Sol verus (Prud. Cath. 11, 1-12)», *Wiener Studien* 20 (1986), 245-259 (esp. 246, n. 4). El «estrecho círculo» es aquel que el sol recorre en la etapa en que los días son más cortos.

[221] Es decir, el nacimiento de Cristo coincide aproximadamente con el solsticio de invierno, a partir del cual los días se hacen más largos: entiéndase, por supuesto, con toda su profunda simbología soteriológica.

[222] Lat. *Heu quam fugacem:* cf. Hor., *Odas* II 14, 1, *Eheu fugaces*. Compárese, sin embargo, el tono esperanzado del contexto prudenciano frente al pesimismo de Horacio.

[223] La «madre castidad» es naturalmente María, su madre. Para la imagen de Cristo como mediador, cf. *Timoteo* I 2.5, *Hebreos* 9.15 (también 8.6 y 12.24) y *Gálatas* 3.20, y véase además V. Buchheit, «Prudentius

Aunque hayas nacido de la boca de tu padre y hayas sido creado por su palabra[224], con todo en el corazón paterno tu experiencia se mostraba ya antes bajo forma de sabiduría.

Ésta fundó el cielo con presteza, el cielo, la luz y demás elementos; por efecto del Verbo quedaron hechos todos ellos, porque Dios es Verbo[225].

Mas, una vez ordenados los siglos y dispuesto el estado de las cosas, el propio fundador y artífice quedóse en el seno del Padre[226],

hasta que mil rodadas diera en su aro la historia y él se dignara visitar en persona un mundo largo tiempo hundido en el pecado.

Pues la ciega naturaleza de los hombres, venerando vanas murmuraciones, consideraba dios ya el bronce ya la fría piedra ya un trozo de madera[227].

Y mientras desleales iban en pos de estas huellas, habían ya caído en el dominio del ladrón y hundido su enajenada vida en el humeante Báratro[228].

Pero esa destrucción y hundimiento de sus gentes no la toleró Cristo; para evitar que pudiera impunemente venirse abajo la creación de su amado padre,

---

über Christus als *duplex genus* und *conditor* (Cath. 11, 13-24)», *Wiener Studien* 101 (1988), 297-312.

[224] Es decir, el Verbo, al que aludirá en la siguiente estrofa. Para el trasfondo bíblico de ésta, cf. *Proverbios* 8.22 y *Juan* 1.1-2.

[225] Cf. *Proverbios* 8.27-30, *Juan* 1.1 y 1.3 y *Salmos* 32.6.

[226] Cf. *Juan* 1.18. Un análisis del contenido teológico de las siguientes estrofas puede verse en V. Buchheit, «Göttlicher Heilsplan bei Prudentius: *(Cath.* 11, 25-48)», *VChr* 44 (1990), 222-241.

[227] Cf. *Hechos* 17.29.

[228] El «ladrón» es el Demonio. El Báratro (o Baratro) es una más de las designaciones paganas del infierno.

vistió cuerpo mortal[229], de forma que con su cuerpo redivivo rompiera la cadena de la muerte y llevara al hombre ante su padre.

Es éste el día natal aquel en que te forjó el soplo del excelso creador y en barro te encuadró, ensamblando voz[230] y carne.

¿Verdad que sientes, oh noble virgen, que en la sazón de tu embarazo crece la gloria intacta de tu honra con tu venerable parto?

¡Oh cuánta felicidad para el mundo guarda tu casto vientre, del que sale una nueva era y una luz de oro[231]!

Aquel vagido declaró el comienzo de un orbe floreciente, pues fue entonces cuando el mundo renacido expulsó su antigua suciedad.

Tengo entendido que la tierra salpicó todo el campo de tupidas flores y que las mismas arenas de las Sirtes[232] desplegaban aroma de nardo y néctar.

Sintieron tu nacimiento, niño, todos los elementos insensibles y rudos, y la dureza de las piedras, derrotada, cubrió de hierba el pedernal.

Ya mana miel de los escollos, ya la encina de su árido tronco rezuma jugoso amomo, ya tiene bálsamo el tamariz[233].

---

229 Cf. *Filipenses* 2.7.

230 Nueva alusión al Verbo: literalmente dice *sermo*, «habla».

231 Es decir, el advenimiento de Cristo trae consigo el inicio de una Edad de Oro, de un regreso al Paraíso *(vid.* V. BUCHHEIT, «Heimkehr ins Paradies: (PRUD. *Cath.* 8, 41-48; 11, 57-76)», *Philologus* 136 (1992), 256-273).

232 *Vid.* nota a *Cath.* VII 30.

233 Se trata de *adýnata* o fenómenos al margen del orden natural, propios de la inversión de valores que acarrea toda Edad de Oro: cf. *Joel* 3.18 y, para el detalle de la miel que mana de la piedra, HOR., *Epodos* XVI 47.

¡Oh santa cuna la del pesebre tuyo, eterno rey, sagrada por siempre entre los pueblos y digna de fe para las propias bestias mudas[234]!

La adora el ganado bruto, es decir, una muchedumbre sin conocimiento, la adora una raza necia cuya fuerza reside en el acto de alimentarse.

Pero aunque ante el pesebre vienen juntos con espíritu fiel el pueblo pagano y los animales, y demuestra sentido común aquello que fue bruto,

lo niega la estirpe de los patriarcas[235] por odio hacia el dios que tiene delante: creerías que está fuera de sus cabales, ebria de filtros o enloquecida por las Furias[236].

¿Por qué de cabeza te desplomas en medio del pecado? Si algo te queda de sano juicio, ¡reconoce al caudillo de tus príncipes!

A éste, que un refugio, una partera[237], una virgen encinta, una cunita y una débil infancia dieron como rey a los pueblos,

lo verás desde el grupo de los pecadores, elevado entre las brillantes nubes, abatido tú y llorando tu falta con llanto inútil,

---

[234] Alusión al asno y buey que la tradición (desde el s. IV) sitúa en el portal.

[235] Alude así al pueblo judío, que mencionará explícitamente («Judea») en el v. 113.

[236] Las Furias eran antiguas divinidades romanas asociadas muy pronto a las Euménides o Erinias griegas. Se trata de seres implacables que castigan todo tipo de alteración del orden social y muy especialmente el asesinato, y que poco a poco (y así ya claramente en la *Eneida)* fueron asociándose a su morada infernal, como fustigadoras de los condenados. Uno de sus recursos típicos consistía en hacer enloquecer a aquellos a quienes perseguían.

[237] Como señala LAVARENNE *(Prudence*, I, pág. 66, n. 1), sólo algunos evangelios apócrifos mencionan la presencia de esta partera.

cuando la terrible trompa envíe su señal para el incendio de las tierras y desgajado el eje libere el gozne del mundo en su caída[238].

Él, notorio y descollante, paga conforme a los méritos: a éstos el disfrute de la luz eterna, a aquéllos la Gehena y el Tártaro[239].

Judea, habiendo probado entonces el rayo de la cruz, sentirás quién es aquel al que, mientras tú acaudillabas la locura, tragó la muerte y devolvió enseguida[240].

XII

Himno de la Epifanía

Todos los que buscáis a Cristo, ¡levantad los ojos a lo alto! Allí podréis contemplar el signo de su gloria eterna.

Esta estrella, que a la rueda del sol vence con su hermosura y relumbre, anuncia que a las tierras ha llegado Dios con carne terrestre.

No es ella esclava de las noches en pos de la luna mensual[241] sino que como única dueña del cielo templa el curso de los días.

---

238 Para esta estrofa y para la anterior, cf. *Mateo* 24.30-31 y *Apocalipsis* 1.7.

239 Cf. *Mateo* 16.27 y 25.46, *Romanos* 2.6, *Juan* 5.29. Para la Gehena, *vid.* nota a *Cath.* VI 112; para el Tártaro, a *Cath.* I 70.

240 Cf. *Juan* 19.37.

241 Mensual porque en los primitivos calendarios los meses equivalían a los ciclos de la luna; para la expresión, cf. Virg., *Geórg.* I 353.

Aunque los astros de la Osa en retorcida traslación sobre sí mismos se nieguen a ponerse, con todo muchas veces quedan escondidos bajo los nubarrones.

Este lucero permanece por siempre, esta estrella nunca se sumerge ni, escondida por el estorbo de una nube, vela su antorcha y la oscurece.

Desaparezca el aciago cometa[242] y, si algún astro hierve con los fuegos de Sirio[243], caiga ya aniquilado bajo la luz de Dios.

Mirad, desde el golfo del mundo pérsico, de donde el sol toma su salida, los Magos, intérpretes expertos, observan el estandarte regio[244].

En cuanto éste comenzó a refulgir apagáronse los discos de las demás estrellas y ni el hermoso Lucífero[245] osó contraponer su propia belleza.

«¿Quién es», dicen, «ese tan poderoso gobernante que manda sobre los astros, ante el que así tiemblan los elementos celestes, al que se someten la luz y el éter?

Algo ilustre estamos contemplando que no conoce fin, sublime, excelso, interminable, más antiguo que el cielo y el caos.

[242] Entonces —como para algunos también hoy— la aparición de un cometa era interpretada como mal augurio.

[243] Sirio es la estrella más luminosa del Perro o Canícula (y de todo el firmamento), que a veces da su nombre por sinécdoque a toda esta constelación. Este astro aparece casi a la misma hora que el sol en la época más calurosa del año, de ahí que su nombre sea la evocación misma del calor estival (*vid.* p. ej. VIRG., *En.* X 273). El sentido del verso sería por tanto, «si hay algún astro que haga visible su fuego incluso cuando Sirio proyecta el suyo propio».

[244] Cf. *Mateo* 2.1-2.

[245] Para el Lucífero, *vid.* nota a *Cath.* V 130.

Éste es aquel rey de los pueblos y rey de la nación judía, prometido al padre Abraham y a su prole por siempre[246].

Pues, que sus descendientes habrían de igualar el número de las estrellas, lo supo antaño el primer padre de creyentes, inmolador de su único hijo[247].

Ya se alza la flor de David, surgida de la raíz de Jesé, y brotando a lo largo de la vara del cetro ocupa la cumbre del mundo»[248].

Al punto raudos la siguen, fijos sus rostros a lo alto, por donde la estrella había trazado su surco y señalaba su luminosa senda[249].

Mas desde las alturas el astro se cernió sobre la frente de un niño, e inclinándose, humillando su antorcha, reveló la sagrada cabeza[250].

Una vez que los Magos vieron esto, sacan sus regalos de Oriente y prosternados le ofrecen con sus votos incienso, mirra y oro de reyes.

Reconoce los claros símbolos de la virtud y reino tuyo, oh niño al que el Padre dio por destino una triple naturaleza.

Al rey y dios anuncian el tesoro y el fragante olor del incienso sabeo; el polvo de mirra, por su parte, predice el sepulcro[251].

---

[246] Cf. *Mateo* 2.2, *Génesis* 15.5 y 22.15-18, *Lucas* 1.55. Para la expresión de reconocimiento «Éste es aquel...», cf. el correlato de *Cath.* XI 49.

[247] Cf. *Romanos* 4.11, *Génesis* 22.2-12.

[248] Cf. *Isaías* 11.1, *Números* 17.8, *Hebreos* 9.4.

[249] Esta estrofa recoge ecos de Virg., *En.* II 692-698 y V 526.

[250] Cf. *Mateo* 2.9 y, para la estrofa siguiente, 2.11.

[251] Comienza aquí propiamente la exégesis alegórica de la ofrenda de los Magos, con antecedentes, como señalan Ortega-Rodríguez *(Prudencio*, pág. 163, n. al v. 69), en Juvenco, I 249-251, y ecos en Sedulio, *Carmen Paschale* II 95-96. Para el epíteto «sabeo», aquí aplicado al incienso, *vid.* nota a *Cath.* X 51; para la vinculación de la mirra con el sepulcro, cf. *Cath.* X 51-52.

Éste es el sepulcro en el que Dios, al dejar que su cuerpo se apagara y despertarlo después de sepultado, rompió las barreras de la muerte.

¡Oh tú sola más grande que las grandes ciudades, Belén, a la que cayó en suerte dar a luz al guía de la salvación, por celestial designio encarnado en un cuerpo![252].

En tu seno de nodriza se cría para el excelso Padre su único heredero, hombre hecho del soplo del Tonante y al mismo tiempo dios encarnado[253].

El testamento de su padre, con la testificación y rúbrica de los profetas, ordena a éste acudir a su reino y tomar posesión de él[254],

su reino que todo lo circunda[255], lo divino, marino y terrestre, desde el orto del sol a su poniente y además el Tártaro y el cielo en las alturas.

Oye el tirano[256] con preocupación que ha llegado el príncipe de reyes que ha de gobernar el nombre de Israel y ocupar el solio de David.

---

252 Cf. *Miqueas* 5.2, *Mateo* 2.6.

253 Cf. *Hebreos* 1.2. Para el «Tonante», *vid.* nota a *Cath.* VI 81.

254 Prudencio recurre aquí a los términos legales de las herencias: *testibus*, «testigos» (v. 85); *signatoribus*, «firmantes, notarios» (v. 86); *testator*, «testador» (v. 87); también la expresión del verso 88, *regnum cernere*, es eco de la fórmula *hereditatem cernere*, «tomar posesión formal de la herencia» *(vid.* P. G. W. Glare (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Nueva York, 1982, *s.v. cerno*, 4, pág. 302). Todo ello sirve a Prudencio para jugar con las palabras, pues dice que el Padre hace testamento (lat. *testator)* en alusión tanto al legado o misión que éste deja a Cristo como al Antiguo Testamento, del que los profetas fueron testigos y firmantes.

255 Cf. *Lucas* 1.33. Para el Tártaro, mencionado a continuación, *vid.* nota a *Cath.* I 70.

256 Primera referencia a Herodes. Para el episodio, cf. *Mateo* 2.3 y, para la siguiente estrofa, 2.16. Cf. además Prudencio, *Perist.* X 736-745, *Tit.* 113-116.

Exclama fuera de sí ante la noticia: «Se acerca el sucesor, se nos expulsa. ¡Guardián, ve, toma la espada, inunda de sangre las cunas!

Muera todo infante varón, escudriña el seno de las nodrizas y que entre los pechos maternos el chiquillo ensangriente tu espada[257].

Recelos me da la maquinación de todas las parturientas de Belén, no sea que alguna a escondidas oculte su prole de sexo viril».

Y así el enloquecido matarife con su espada desnuda atraviesa los cuerpos recién alumbrados y abre salida a las almas recientes.

En los diminutos miembros con trabajo encuentra el asesino lugar por donde baje ancha la herida: mayor es el puñal que la garganta.

¡Oh espectáculo salvaje! Ese cuello golpeado contra las peñas esparce sus sesos de leche y vomita los ojos a través de la herida,

o bien, palpitando aún, el niño es sumergido en el fondo de la corriente y en su pequeña boca alternan entre estertores el agua y su aliento[258].

---

[257] La imagen de escudriñar espada en mano el cuerpo de las madres en busca de criaturas está ya en Séneca, *Medea* 1012-1013, y fraseología semejante en Lucano, VIII 556-557.

[258] Estas dos estrofas son ejemplo bastante —el primero— de cómo Prudencio recurre a lo cruento para mejor caracterizar la saña de los perseguidores del credo cristiano. Como tal instrumento, este rasgo reaparecerá a menudo en la descripción de los martirios del *Peristephanon*, aunque en más de una ocasión, a lo largo de la *Psychomachia*, son los poderes cristianos los que usan de esa saña contra sus oponentes. Para este rasgo del estilo prudenciano, véase la *Introducción*, pág. 92.

¡Salud, flores de los mártires, a quienes en el umbral mismo de la luz[259] el perseguidor de Cristo arrebató, como el torbellino las rosas al nacer!

Vosotros sois la primera ofrenda de Cristo, tierna grey de los inmolados, e inocentes ante el ara de vuestro propio sacrificio jugáis con la palma y las coronas[260].

¿De qué sirvió tan gran monstruosidad?, ¿de qué le vale a Herodes su crimen? Tan sólo Cristo escapa sin daño entre tanta muerte.

Solo él quedó intacto entre los ríos de sangre coetánea; al hierro que deshijaba a las jóvenes mujeres burló el fruto del parto de una virgen.

Moisés, protector de ciudadanos, adelantando la figura de Cristo había escapado así en otro tiempo al necio edicto del malvado faraón[261].

Se había establecido y dispuesto una ley por la que no se permitía a las madres, una vez liberado el peso de su vientre, criar sus infantiles prendas.

La mente de la celosa partera, piadosamente contumaz contra el tirano, en la esperanza de una gloria poderosa hurta y salva al pequeño

[259] Lat. *lucis ipso in limine:* cf. CLAUDIANO, *Estil.* II 63, y ya antes, con ligeras variaciones, VIRG., *En.* VI 427; SÉNECA, *Hércules* 1133; y LUCANO, II 106. Para el siguiente motivo de la flor tronchada, presente ya en Homero y Safo, y su pervivencia hasta nuestros días, *vid.* V. CRISTÓBAL, «Una comparación de clásico abolengo y larga fortuna», *Cuad. Filol. Clás. (Est. Lat.)* 2 (1992), 155-187 (y para este pasaje en concreto, págs. 169-170). Esta estrofa y la siguiente fueron espigadas para el himno de laudes de los Santos Inocentes y son consideradas por algunos como uno de los más bellos y emotivos pasajes de todo el *Cathemerinon (vid.* REBULL, *Prudenci. Prefaci...*, pág. 133, n. 23).

[260] Cf. *Apocalipsis* 6.9. La palma es símbolo de la victoria en general; la corona, de la victoria del mártir *(vid.* nota a *Cath.* IX 87).

[261] Cf. *Éxodo* 2.2-3 y, para las dos estrofas siguientes, 1.16-17.

que después el fundador del mundo tomó como sacerdote suyo para, por medio de él, dar a conocer la ley grabada en tablillas de piedra[262].

¿No es cierto que puede reconocerse a Cristo a través del ejemplo de tan alto varón? Aquel caudillo, acabando con los egipcios[263], liberó a Israel de su yugo,

y a nosotros, continuamente[264] sometidos al gravoso imperio del error, nuestro caudillo nos libera de las tinieblas de la muerte hiriendo al enemigo.

Aquél a su pueblo, ya purificado en las aguas, lo limpia una vez más con olas dulces en el tránsito marino, anteponiendo una columna de luz[265].

Aquél, mientras su ejército combate, con sus brazos extendidos hacia el cielo, desde la altura aplasta a Amalec, cosa que entonces fue símbolo de la cruz[266].

Aquél es desde luego un Jesús[267] más verdadero, el que después de larga espera entre los hombres de su tribu reparte vencedor los campos prometidos,

---

262 Cf. *Éxodo* 24.12.

263 Cf. *Éxodo* 2.12, *Hechos* 7.24-25.

264 Prudencio utiliza la expresión *subactos iugiter* («sometidos continuamente», «sin interrupción») con intención de evocar en el lector u oyente una relación paronomástica (pues de hecho ambos términos tienen distintas raíces: *iŭg-/iūg-*) entre el adverbio *iugiter* y el sustantivo *iugum* («yugo») del verso anterior.

265 Cf. *Éxodo* 15.25 y 13.21.

266 Cf. *Éxodo* 17.12.

267 Frente a las estrofas anteriores, en que «aquél» se refiere a Moisés, el pronombre pasa aquí a referirse a Josué, cuyo nombre coincide con el de Jesús en la versión hebrea, en la de los Setenta y posiblemente en alguna de las versiones latinas anteriores a la *Vulgata* que Prudencio utilizara. La expresión de nuestro poeta es realmente oscura y ambigua: interpreto pues que Prudencio quiere decir que Josué fue la prefiguración de Cristo más claramente aún que Moisés, y ello, naturalmente, apoyándose en la ya mencionada ambivalencia del nombre. Frente a esta interpretación, otros

el cual por fin en el lecho del río, al retroceder sus aguas, hundió y fijó seis pares de piedras[268], origen de los apóstoles.

Por eso con razón los Magos atestiguan haber visto al caudillo de Judá, puesto que las acciones de los antiguos caudillos plasmaron la figura de Cristo.

Éste es el rey de los jueces de antaño que rigieron a la raza de Jacob, rey de la Iglesia nuestra señora y de los templos, tanto nuevo como antiguo[269].

A éste adoran los descendientes de Efraím, a éste la santa casa de Manasés, y lo veneran todas las tribus, los seis pares de semillas de los hermanos[270].

Incluso todas las estirpes decadentes que, siguiendo bárbaro ritual, habían cocido en sus hirvientes chimeneas un terrible Baal[271],

---

como LAVARENNE creen que aquí el pronombre se refiere a Cristo y traduce «Il est le Josué plus vrai»; lo explica con las siguientes palabras *(Prudence*, I, pág. 74, n. 1), que traduzco: «Cristo ha hecho entrar a sus fieles en el Paraíso, como Josué había hecho entrar a los Hebreos en la Tierra Prometida. Él [e.e. Cristo] desempeña un papel definitivo, del que el de Josué no fue sino la prefiguración. De ahí la expresión: *más verdadero»*. Esta interpretación, también plausible, considera (y eso es lo que me parece muy forzado) que todos los pronombres que aquí traduzco como «aquél» se refieren también a Cristo, «nuestro caudillo» (v. 163) frente a «aquel caudillo» (v. 159), que designaba a Moisés.

[268] Lit. «tres veces grupos de cuatro»: para estas expresiones numerales perifrásticas, *vid.* nota a *Cath.* VII 38-39. Para el episodio, cf. *Josué* 4.3 y para el refluir de las aguas del Jordán, *vid.* nota a *Perist.* VII 70.

[269] Cf. *Hebreos* 9.11.

[270] Se refiere a las doce tribus. Para la expresión numeral, *vid.* aquí arriba, nota al verso 177.

[271] En sentido estricto se trataba de un ídolo sirio, pero aquí vale como ídolo en general.

a las ahumadas deidades de sus antepasados —piedra, metal o leño; pulido, labra o talla— abandonan en honor de Cristo.

Regocijaos, oh pueblos todos, Judea, Roma y Grecia, Egipto, tracio[272], persa, escita: un solo rey gobierna a todos.

Load todos a vuestro príncipe, los dichosos y los perdidos, los vivos, los débiles y los muertos: ya nadie en adelante estará muerto[273].

---

[272] Obsérvese la brusca transición entre los topónimos y los gentilicios. Cf. *Hechos* 2.9-11. Para el escita, véase la nota a *Apoth.* 424.

[273] Cf. *Filipenses* 2.10-11. Esta alusión final a la derrota de la muerte del hombre deja franca la transición hacia el siguiente poema, la *Apotheosis* o «divinización» del género humano gracias a la encarnación del Verbo.

APOTEOSIS
(APOTHEOSIS)

Prefacio I

Himno sobre la Trinidad[1]

Consiste Dios en tres sublimidades; triple su manifestación, una sola su substancia[2]. Del corazón del Padre nació la Sabiduría y esto precisamente es el Hijo[3]. En la boca eterna el Espíritu Santo tiene su origen. Ni más viejo en el tiempo es el Padre ni mayor su poder. Porque Dios, sabio en todo tiempo pasado, produjo de sí mismo, para la generación de los siglos, al Verbo[4], mediante el cual él siempre

---

[1] Este título (lat. *hymnus de trinitate)* muy probablemente no es original de Prudencio, pues en realidad cuenta tan sólo con el apoyo del códice *E*. Lo mantengo aquí en consonancia con el resto de los epígrafes con que se dividen las refutaciones de las diferentes doctrinas. Para el fondo teológico de esta *praefatio*, vid. C. Fabian, *Dogma und Dichtung. Untersuchungen zu Prudentius' «Apotheosis»*, Frankfurt, 1988, págs. 42-47; C. Micaelli, «Note di teologia prudenziana», *Vetera Christianorum* 21 (1984), 83-112 (esp. 84-99).

[2] El texto de Prudencio dice *uigor*, que en este contexto vuelca el griego *ousía* (cf. *Ham.* 29 y *vid.* Fabian, *Dogma und Dichtung...*, pág. 43).

[3] Así lo afirma ya en *Cath.* XI 20. Véase asimismo *Ham.* 164, 345; *Psych.* 875, 910-915.

[4] Para la generación del Verbo, cf. *Juan* 1.1-3 y también Prud., *Cath.* XI 17-28.

existía. Ahora bien, producir al Verbo es cosa del Padre; el resto, en cambio, es cosa del Verbo: asumir y llevar la figura de hombre, restaurarlo una vez destruido, reconciliarlo con el Padre y colocarlo en su asiento derecho. Éstas son las funciones que cumple el Espíritu de Dios, dios él mismo: presto a derramar su gracia sobre los pueblos fieles, transmite a sus cuerpos la virtud del Padre y de Cristo.

***

Prefacio II

¿Es nuestro credo[5] conforme a la verdad? A ti, maestro, te pregunto. ¿Guardamos la fe correcta
o en realidad no nos cuidamos del dogma de la sierpe y nos hundimos sin saberlo?
Apenas cabe distinguir el estrecho camino de la salvación entre los senderos sinuosos[6]:
tantas son las encrucijadas de los infieles que van surgiendo, adornadas con retorcidos descarríos.
Oblicuas confluencias se van incorporando, trazando giros de un lado y de otro.
Y si alguno sin rumbo ni norte las sigue, abandonando la recta vereda,

---

[5] Lat. *secta*, propiamente «escuela o doctrina filosófica», porque Prudencio asigna el rango de auténtica sabiduría al credo católico, que para él no es sino la iluminación de la razón por medio de la fe: sobre este particular, *vid.* W. Evenepoel, «Prudentius: *ratio* and *fides*», *L'Antiquité Classique* 50 (1981), 318-327 (esp. 325 y 327). *Vid.* además Fabian, *Dogma und Dichtung...*, pág. 57, n. 52.

[6] Cf. *Mateo* 7.14.

caerá de cabeza al hoyo de la fosa escondida que cava la mano enemiga,
mano de ladrones que acecha al viajero que sigue un carril apartado.
¿Qué no urde el deseo de la mente humana, qué mal no le produce comezón?
La posición de Dios todopoderoso atacan con calumniosas disputas.
Diseccionan la fe con subterfugios de detalle, cada cual según la perversión de su lengua;
desligan y atan los lazos de sus cuestiones por medio de intrincados silogismos.
¡Ay de los capciosos enredos de los embaucadores! ¡Ay de la astucia disfrazada!
La norma recta rompe sus tenaces nudos enfrentándose a esos charlatanes.
Por eso eligió Dios las cosas tontas del mundo, para que acaben con la sofistería,
y por eso subyugó lo fuerte por medio de lo débil[7], para que creer fuera cosa sencilla.
He aquí una piedra clavada para que tropecemos, para que contra ella choque la vanidad,
señal para el precavido, para el no precavido celada en que caer; a éste lo derriba, a aquél lo orienta.
Mientras el ciego anda tanteando varios caminos con paso inseguro, cae en aquello que tiene delante.
La sola antorcha de la fe hemos de anteponer a nuestros pasos para que sean rectas nuestras huellas.
Pero a los que van errantes por estas tinieblas el enemigo los empuja, los arrastra y pisotea,

---

[7] Tal como se dice en *I Corintios* 1.27. Para la «piedra» de las siguientes dos estrofas, cf. *I Pedro* 2.7-8.

el que, cruel, devora el trigo esparcido para la travesía misma de los viajeros,
ladrón que adultera los alegres sembrados de Cristo añadiéndoles adversaria cizaña[8].
El labriego deja que con la savia de su veneno crezcan fértiles y se tornen hierba,
no sea que, al quitar sus inútiles tallos, al tiempo eche a perder la caña de la espiga.
Por eso espera hasta que la sazón calurosa haga cuajar las hierbas engañosas y las trigueñas,
para enviar al granero la seleccionada por el cedazo y quemar en hogueras los restos.
Pero conviene conocer los propios granos de las cizañas que matan la mies.

***

CONTRA LA HEREJÍA QUE AFIRMA LA PASIÓN DEL PADRE[9]

Muchísimos son pero pocos diré, no sea que la terrible relación de estos credos en mala hora aireados manche mi lengua católica.

---

[8] Es decir, el Demonio introduce la herejía entre los cristianos. Prudencio recrea en esta y las siguientes estrofas la parábola bíblica de la cizaña *(Mateo* 13.24-30).

[9] Esto es, la de los patripasianos. Dedica los vv. 3-177 a la refutación de este dogma, que entendía la Trinidad como tres manifestaciones o *modos* de un dios *único* (de ahí que también se la conociera como *modalismo* o *monarquianismo)*, lo que suponía en efecto que el Padre, al estar él mismo encarnado en la figura de Cristo, había sufrido también él la pasión de la cruz (de ahí el nombre de *patri-pasianos)*. En los dos primeros versos

Aquél[10], expulsando al Padre de su trono, lo arroja al estrecho molde de un cuerpo humano[11] y no le asusta exponerlo a la muerte y clavarlo a duro leño. ¿Es Dios susceptible de sufrimiento?[12]. Su aspecto e imagen nunca nadie los vio, y es que no es fácil aprehender aquella majestad por sentidos, ojos o manos. Ahí tenemos la célebre sentencia del

---

advierte de la brevedad con que tratará el tema de las herejías, pues teme contaminarse con su solo relato. Téngase en cuenta, de otro lado, que el adjetivo *Plurima* («Muchísimos») con que se abre el poema va referido a *dogmata* («credos») pero también puede aludir a los *semina* («semillas», que por este motivo traduzco por «granos») con que se cierra la *praefatio*, quedando de este modo ambas composiciones sólidamente engarzadas.

[10] Debe de referirse a Práxeas, destinatario del *Contra Práxeas* de Tertuliano, único autor que lo menciona y que dio el nombre de *patripasianos* a los seguidores de esta doctrina. También podría referirse a Sabelio (nombrado expresamente por Prudencio en el v. 178), seguidor de esta doctrina. Por su parte V. Giselino, en su comentario a este poema *(Aurelii Prudentii Clementis v.c. Opera*, Colonia, 1494, *ad loc.*) nos da la siguiente noticia: *Haec haeresis Noetum quendam auctorem habet, qui circa annum D. 250 est ausus asserere Christum eundem esse Patrem & Spiritum sanctum, ipsamque Trinitatem in officiorum & actionum nominibus, non in personis accipere. vnde qui illum secuti sunt, Patropassiani dicebantur, inter quos Sabellius extitit, praeceptori dogmatum peruersitate minime cedens* («Esta herejía tiene por autor a un tal Noeto, que en torno al año de Nuestro Señor de 250 osó afirmar que Cristo era el mismo que el Padre y el Espíritu Santo, y que entendía la propia Trinidad en lo referido a los nombres de sus funciones y actos, no en cuanto a las personas; por eso los que lo siguieron eran llamados patropasianos *[sic]*, entre los cuales figuró Sabelio, que apenas le andaba a la zaga al instructor en la perversidad de sus doctrinas»).

[11] Para la fraseología, cf. CLAUDIANO, *Contra Gildón* 409 y *Contra Rufino* II 487.

[12] Encara así Prudencio el primero de los dos postulados que va a refutar (vv. 3-177): que el Padre haya padecido en la cruz, argumentando para ello que nadie lo puede ver si no es bajo la figura del Verbo. Para la frase siguiente, cf. *Cath.* VI 1-2.

gran Juan[13], que da fe de que Dios no ha podido ser visto jamás. El Padre es aquel al que la fuerza observadora de ninguna mirada penetró de lejos con la agudeza de su ardiente vista, aquel que no viste hábito de hombre ni ciñe lo inmenso de su deidad adoptando aspecto ni límite. Has de renunciar ya, blasfemo, a la piedad que guarda el Evangelio o dejar ya de mezclar con las cosas caducas la jamás contemplada esencia intacta del Padre dichoso.

Pero hay, con todo, también una apariencia del Padre que nos es dado contemplar, pronta una vez a asomar ante ojos humanos, la que nuestra vista, por más que embotada por glauca mirada y húmeda luz, pudo observar a pesar de su niebla[14]. Aquellos hombres que cuentan haber visto a Dios, al Hijo de Él emanado han visto. Porque el Hijo es esto que, brotando del Padre, se expuso a las miradas por medio de imágenes que el hombre pudiera captar con la vista. Pues su majestad en estado puro es infinita y no penetra las miradas si no adquiere forma y confines.

Lo que vio Abraham, fundador de la noble estirpe, hombre que albergó a Cristo ya entonces cuando se dignó visitar las tierras, fue esto: que la divinidad irradiaba en triple figura[15]. Esto es lo que tocaron los brazos de Jacob en su lucha

---

[13] Cf. *Juan* 1.18: *Deum nemo uidit unquam*, «a Dios nadie jamás lo vio» (cf. también *Juan* 6.46).

[14] Sobre las limitaciones de los ojos corporales trata más ampliamente en *Ham.* 863-891 (cf. además *Ham.* 2-7; *Perist.* X 432-440).

[15] Cf. *Génesis* 18.1-2 y, en nuestra obra, *Psych. praef.* 45, *Tit.* 13-16. Según algunos teólogos, la aparición de Yahvé a Abraham por medio de tres hombres o ángeles era uno más de los actos del Hijo.

con él[16]. El propio dador de la ley, que recibió la orden de presentarse ante la amistad de Dios, que estuvo con él frente a frente y unió sus palabras a la sagrada voz, comprendió que era a Cristo a quien veía en aquella apariencia de carne. Pero, persiguiendo algo más elevado, dirige su alma por votos no concedidos a un hombre, anhelando algo sobrehumano: contemplar a Cristo en sí, sin cuerpo, tal cual era en su grandeza. Por fin, tras denso diálogo y tras la contemplación inmediata de su señor[17] y su prolongada compañía, «Te ruego», le dice, «excelso Dios, que ahora me permitas conocerte». Respondió el Señor: «Mi envés, no a mí, a los justos dejaré que lo vean»[18]. ¿Cómo puede más a las claras decirse que el Verbo no puede ser visto sin asumir un rostro extraño y que sin embargo, sin que jamás el Padre sea visto, cuando así el mismo Verbo lo prefiera, puede mostrarse a los ojos terrenales con nuestro aspecto y a menudo, atenuándose, vestir apariencias de ángel u hombre[19], a fin de poder ser con-

---

[16] Cf. *Génesis* 32.24 y PRUDENCIO, *Cath.* II 73-76. El «dador de la ley» mencionado a continuación es Moisés, promulgador del Decálogo (cf. *Éxodo* 33.11).

[17] Lit. «la contemplación de su señor presente» (lat. *conspectum praesentis eri)*, expresión ésta del *praesens erus* que puede bien ser eco del motivo clásico del *praesens deus* o dios personificado (véase, por poner un solo ejemplo, ya arcaico, TERENCIO, *Formión* 345), eco a su vez del equivalente griego *epiphanês theós* (p. ej. HERÓDOTO, III 27).

[18] Para este episodio bíblico, vid. *Éxodo* 33.13 y 33.18-23. El vocablo «envés» traduce el latino *posteriora*, que en el segundo pasaje bíblico citado se opone a *facies*, esto es, «rostro», y suele traducirse por «espalda». Utilizo este otro término afín por su mayor capacidad simbólica, pues creo que en efecto Prudencio está interesado en dotarlo del sentido de «trasunto», manifestación aparente, es decir, no esencial o verdadera (para más detalles sobre la traducción de este pasaje, puede verse mi trabajo «En torno a la traducción de Prudencio», en L. CHARLO BREA (ed.), *Reflexiones sobre la traducción*, Cádiz, 1994, págs. 613-625 [esp. 616-617]).

[19] *Vid.* nota al v. 30.

templado bajo alguna imagen? Éste es el Verbo que, blandido por la benigna boca del Padre, adoptó una forma frágil a partir de un cuerpo virginal. De ahí que la figura de hombre aún no encarnada que se apareció a Moisés hubiera marcado la forma de nuestro rostro, porque Dios, que algún día habría de asumir un cuerpo forjado por la virtud del Verbo[20], reproducía esa misma forma.

Mas con todo también una llama encendida se vio que quemaba una zarza espinosa[21]. Revoloteaba Dios en las agudas espinas y agitaba el fuego sin daño su hiriente melena, ejemplo de que Dios habría de caer en los espinosos miembros que nuestros pecados tejen con apretadas estacas[22] y nuestras erizadas faltas llenan de amargos dolores. Y es que el arbusto, deforme por la falta de cuidados desde su raíz, por sus tallos perversos había comenzado a desplegar exuberante esplendor con deshonesta savia y ligaba sus nudos en medio de abundantes púas. Era cosa de ver[23] de repente brillar sus estériles frondas y a Dios emitir ancho y poderoso[24] resplandor, moviéndose entre sus hojas encendidas, sin dañar su espinosa urdimbre, lamer sus sangrientos frutos y moras sanguinas, rozar los brotes vitales del mortí-

[20] Esto es, el Verbo como Creador: cf. *Juan* 1.3 o PRUDENCIO, *Apoth. praef. I*, 6.

[21] Para este episodio, cf. *Éxodo* 3.2-6. Para más detalles sobre su tratamiento, *vid.* FABIAN, *Dogma und Dichtung...*, págs. 93-95.

[22] Para las «apretadas estacas» (lat. *sudibus... densis)*, cf. CLAUDIANO, *Guerra contra los Getas* 216 *(densaeque sudes)*.

[23] Lat. *cernere erat*, expresión de origen griego: cf. VIRGILIO, *En.* VI 596, VIII 676; PRUDENCIO, *Perist.* XI 131.

[24] Lat. *magno impete*, sustantivo extraño utilizado en lugar de *impetus*, por razones métricas, por poetas como LUCRECIO (VI 153: *impete magno, al.)*, Ovidio, Estacio y Silio Itálico.

fero seto, pues las tristes culpas se expían con la sangre que la zarza retorcida produce entre apretados tormentos[25].

Así que nada se vio, a no ser lo que bajo forma de carne había de verse. Un lucero la imagen de Dios, Verbo Dios y Dios fuego[26] que llena el espinoso pecado de nuestro cuerpo. Pues el engendrador de la luz, el sembrador del Verbo[27] y autor del fuego es digno de fe sin necesidad de los ojos, como enseña la autoridad del apóstol, que niega que a la fuente de la deidad se acceda con la vista[28]. Creedme, nadie vio a Dios[29], nadie, creedme. Visible es Dios salido de su fuente, la fuente misma de Dios no es visible; puede contemplarse aquel que nace, mas no puede contemplarse al no nacido[30]. Oculta está la boca aquella del Padre de donde surgió el Dios que otrora se nos hizo visible, tomando sobre sí una forma tal como aquella a la que persiguió la Pasión, que para sí exige un cuerpo. Pues la esencia suprema es impasible, ya que la naturaleza del fuego celeste no sabe rebajarse a terribles castigos ni cabe que sufra tormento de humanas angustias: pura, serena, brillante, plenamente libre en su fluido traslado, a nadie sometida como dueña que es del

---

[25] Como dice LAVARENNE *(Prudence*, II, pág. 75, n. 1), se trata de una «alegoría oscura y alambicada. El arbusto ardiendo es para el poeta un símbolo de la Encarnación: la zarza representa el cuerpo humano, dañino tras el pecado original; el fuego representa al Verbo divino que ha venido a habitar este cuerpo. El jugo rojo de las moras es la sangre de Jesús derramada en el momento de la Pasión y que da la vida a la Humanidad redimiendo las faltas de los hombres».

[26] El modelo bíblico es *I Juan* 1.5.

[27] Compárense estas denominaciones con las utilizadas en *Cath.* III 1-2.

[28] *Juan* 1.18.

[29] Frase tomada de *I Juan* 4.12.

[30] Cf. *I Timoteo* 6.16. Más adelante (vv. 259-289) refutará con más detalle el supuesto nacimiento de Dios.

mundo, que no tiene principio en el tiempo sino que está por encima de todo tiempo y desde antes de la luz es majestad junto con el Padre supremo, más aún, alma y razón del Padre, senda de sus designios, la cual, no forjada por su mano ni creada por orden de su voz, eructada[31] de las profundidades del Padre dio a conocer su mandato. Y así ésta no es hendida por los látigos, esputos no la salpican de salivas, una palma no la veja al golpe de una bofetada ni las perforadas heridas de los clavos la fijan a una cruz. Éstas son afecciones de la carne del hombre al que una hembra encinta parió bajo ley de su vientre, sin ley de marido. Es aquél quien sufre hambre, bebe hiel y traga vinagre; es aquél quien se espanta ante el rostro de la muerte, aquél quien tiembla ante el dolor[32]. Decid, sacrílegos doctores, que sostenéis que el trono fue abandonado por el Padre supremo en el tiempo aquel en que Dios bajó a los frágiles miembros, ¿fue entonces el Padre quien sufrió? (¿a qué no ha de atreverse el error maligno?). ¿Fue él mismo quien creció, concebido en la sangre de una chiquilla? ¿Él mismo hinchó el vientre de una doncella recatada? ¿Ya resulta embustera la página del libro divino[33], que afirma que el Verbo se transformó en figura de carne? Pero no es el Padre del Verbo el que se considera hecho carne. Clava, Escritura, tu paso: no te cuadra haber afirmado nada mudable o ambiguo[34]. El Pa-

---

[31] Expresión procedente de *Salmos* 44.2: *«Eructavit cor meum verbum bonum» (vid.* además Ambrosio, *Virg.* III 175).

[32] Para los vv. 94-100, cf. *Mateo* 27.26, 27.31, 27.34, 26.39, 26.67, 4.2; *Juan* 19.1 y 19.3.

[33] Para la expresión (lat. *diuini pagina libri),* cf. Claudiano, *Prob.* 197: *«antiquis pagina libris»*. Para el episodio, cf. *Juan* 1.14.

[34] Prudencio quiere dejar claro el dogma y a ello dedica los siguientes versos, así como los tres últimos con que a modo de resumen cierra esta refutación de la herejía patripasiana (vv. 175-177).

dre es aquel que a nadie le está permitido ver[35], el Padre es aquel que jamás fue visto en el mundo ni brilló en persona entre las mundanales luces. Al Verbo conspicuo envió y después de enviado lo recogió de nuevo cuando así lo quiso[36], con el Verbo rozó las entrañas de la Virgen pura y con el Verbo construyó los infantiles miembros.

De hecho él siempre y en todo lugar se halla presente en las tierras por su poder y divinidad, y región ninguna queda huérfana de la majestad del Padre, en parte alguna está ausente el Dios creador; pero siempre está presente por medio del Verbo. Y por ello Cristo dice a Felipe[37]: «¡Tanto tiempo llevo ya viviendo contigo y aseguras no conocer al Padre, al que estás viendo en mí!». Es un don del Padre invisible generar un Hijo visible por medio del cual pueda ser visto el propio Padre, y no sólo por los ojos de los santos, sino por los vacíos de luz de los ciegos; a los ciegos me refiero[38], cuya negra desidia no sabe sopesar la verdad en su corazón tenebroso.

---

[35] Lat. *quem cernere nulli est licitum:* cf. CLAUD., *Gigantomaquia* 106, *«quam cernere nulli bis licuit».*

[36] Frente a editores como Cunningham y Lavarenne *(missumque recepit. Cum uoluit uerbo...)*, leo *missumque recepit cum uoluit, uerbo...*, prácticamente la misma lectura que sigue Thomson. Efectivamente, creo que *uerbo* (v. 115) no ha de asociarse a *cum uoluit* sino que debe encabezar la oración de *praestrinxit*, manteniendo de este modo la anáfora comenzada en el v. 114 con *Verbum... misit* y culminada en el v. 116 con *et uerbo struxit*. Por lo que se refiere a la discrepancia con respecto a la lectura de Thomson (e.e. *uoluit,* frente a *uoluit:*), creo que la coordinación de estas oraciones carece de sentido conclusivo alguno.

[37] *Juan* 14.8-9.

[38] Vuelve aquí Prudencio a explicar el sentido de su propio simbolismo. Nótese el efecto de la *geminatio* poliptótica con que se abre el verso: *caecorum; caecos.*

Si niegas que éste es visible a los mortales, dime, vamos[39], a quién ve desde la ciudadela de Babilonia el tirano[40], deambulando a lo lejos entre inofensivas llamas, pisando fuegos voraces junto a sus hermanos no quemados. Como sabes, él dijo: «Próceres, el devastador incendio ha recibido en sus sofocados hornos a tres hombres y, mirad, otro se les une y, sonriendo, cruza por medio de las humeantes llamas. Aquél es el Hijo de Dios: lo reconozco y, vencido, lo adoro. Apartad esas teas, objeto de burla, y retirad esas tibias antorchas: está helado el tizón del azufre inflamado. Es el Hijo (no cabe duda) quien ejecuta estos milagros. Es Dios mismo al que veo; el más evidente retoño de Dios impone su ley a colosales candelas, domeña su furia marcando sus pasos sobre la pira esclavizada, contiene la resinosa rabia y hace enfriarse el frenesí de las llamas. El aire caliente, con la orden de no tocar los extranjeros[41] plie-

[39] Lat. *fare age*, expresión propia de VIRGILIO *(En.* VI 389). Otras reminiscencias virgilianas en los versos que siguen son: 131, *rapidos... ignes* (cf. *Geórg.* IV 263: *«rapidus ignis»);* 138, *miracula rerum (Geórg.* IV 441); 139, *dei certissima prolis (En.* VI 322: *«deum certissima proles»);* 141-142, *furores/conprimit et rabiem... (En.* V 801-802: *«furores/compressi et rabiem...»);* 146, *fumo obsordescat amaro (En.* XII 588: *«fumoque impleuit amaro»);* 153, *qui mare qui terras... (En.* I 236). Propia también de la narración épica y por tanto de Virgilio es la fórmula de transición *Haec ait et* («Esto dice y...», véase p. ej. *Geórg.* IV 415), que Prudencio utiliza en el v. 147.

[40] Se trata de Nabucodonosor, que hizo arrojar a un horno ardiente a tres jóvenes (no necesariamente hermanos, según el texto bíblico) judíos que rehusaron adorar a un ídolo *(Daniel* 3.19-24 y PRUDENCIO, *Perist.* VI 109-114). Para el tratamiento de este episodio, *vid.* FABIAN, *Dogma und Dichtung...*, págs. 95-97.

[41] *Barbaricos* en el original latino, asociado por enálage a *sinus* («pliegues»). De esta forma Prudencio, siguiendo un procedimiento no aislado en su obra, hace hablar a Nabucodonosor como si se tratara de un occidental, de un romano (para quienes en efecto resultaban «extranjeros»). Lo mismo había hecho ya VIRGILIO con Eneas *(En.* II 504).

gues de sus ropas, los deja a un lado y silbando pasa de largo sus finos vestidos. Al propio calor le dio miedo atravesar sus tiaras asirias[42], no vaya a ensuciarse de amargo humo la melena esparcida por los hombros». Esto dice y manda que enmudezcan los variados cantos: órganos, sambucas, cítaras, flautas y trompetas. Acallóse la estúpida superstición, reposó la voz festiva que celebraba el oro de la estatua en mala hora visible. Ya sólo resuenan los cánticos de los santos varones, que en triple sinfonía alaban al rey del cielo[43], el que hizo el mar, el que las tierras, el que los astros brillantes, y protegió de daño a sus criaturas en medio de las llamas.

Siempre la palabra del Padre omnipotente ha descendido en ayuda y salvación del hombre; en su particular amor, siempre ha procurado hacer suyos los asuntos humanos, para que la carne que habría de compartir y habría de llenarse de su señor eterno [cambiara con el ejemplo de su dueño] la degradada vida de animal que por entonces llevaba [y por medio de semejantes manifestaciones][44] se acostumbrara a

---

[42] La tiara era un tipo de gorro alto característico de algunos pueblos orientales. Tal vez más propio habría sido en este caso llamarlas «sirias» (e.e., hebreas, por la proximidad de Siria con Judea). En realidad, el adjetivo *Assyrius* fue utilizado con un sentido genérico de «oriental» por numerosos poetas clásicos, como Catulo (para VI 8 —*Syrio... oliuo*—, véase p. ej. R. Ellis, *A Commentary on Catullus*, Hildesheim-Zúrich-Nueva York, 1988, pág. 21), Horacio, Virgilio, Marcial, Séneca, Estacio u Ovidio (*vid.* P. G. W. Glare (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, s.v. *assyrius*, b, pág. 191).

[43] Alude a la *Oratio trium iuuenum* («Oración de los tres mancebos») de la *Vulgata (Daniel* 3.24-90). Sobre este pasaje, véase K. Smolak, «Der dreifache Zusammenklang (Prud., *Apoth.* 147-154). Vorstudien zu einem Kommentar zur *Apotheosis* II», *Wiener Studien* 84 (1971), 180-194.

[44] Los textos que aparecen entre corchetes corresponden al v. 160 *(exemplo mutaret eri similesque per actus)*, que fue secluido por Bergman

observarlo participando de su faz terrena y a conocer a su propio compañero, haciendo la vista a modo de aval, e irse poco a poco aproximando a Cristo, que habría de asumir su propia sangre.

Así pues, en otro tiempo el hombre era enteramente animal; ahora el espíritu[45] lo ha transportado a la naturaleza de la celestial semilla, infundiendo en él al mismísimo Dios que vivifica las cosas mortales. Ahora una nueva masa, robustecida con un aliento en sus entretelas, pero masa la nuestra al fin y al cabo, extraída de la Virgen, arrancó la corrompida urdimbre de la antigua vida, tomando de su propio soplo el bien imperecedero. Él es el Hijo del hombre, pero Él es el Hijo del Tonante[46]. Ya contempla únicamente él el rostro del Padre y lo contempla en sí mismo. Nadie conoce

---

y otros editores (así Lavarenne y Thomson) por considerarlo interpolado. Cunningham, en cambio, no encuentra rastros de tal interpolación y lo acepta, admitiendo además esa lectura *actus* (que yo traduzco como «manifestaciones») en lugar de *artus* (miembros), hasta ahora más aceptada, y para ello acude al testimonio de Ambrosio (*Lucas* IV 46): *«Dominicae quippe carnis actus diuinitatis exemplum est et inuisibilia nobis eius per ea quae sunt uisibilia demonstrantur»*. Caso de no admitirse este verso, sobre lo cual tengo mis dudas, habría que entender así el pasaje: «para que la carne (...), que por entonces llevaba una vida degradada de animal, se acostumbrara...». Para discusiones sobre el pasaje, *vid.* la reseña a la edición de Cunningham de K. Thraede, *Gnomon* 40 (1968), 681-691 (esp. 690).

[45] Seguramente el Espíritu Santo (*vid.* Ortega-Rodríguez, *Prudencio*, pág. 192, n. al v. 164). Para la fuente bíblica de este pasaje, cf. *I Corintios* 15.44-46. Nótese, en fin, que estos versos, junto con los que cierran esta sección (vv. 176-177), resumen el contenido y título de esta obra: sobre este aspecto, *vid.* Ch. Gnilka, «Notizen zu Prudentius», *Rheinisches Museum* 109 (1966), 84-94 (y esp. 164-165).

[46] Para la aplicación de este epíteto pagano, propio de Júpiter, a Dios Padre, véase la nota a *Cath.* VI 81.

al Padre, a no ser el Hijo y aquel a quien el Hijo lo muestra[47], mediador entre nosotros y el Todopoderoso.

Y en fin, para concluir resumiendo en breve la esencia, el Padre no descendió a la carne, sino que, al asumirla, la carne se elevó hasta el alcázar del Padre: fue el Hijo quien recorrió ambas sendas.

CONTRA LOS UNIONITAS[48]

¡Atrás, profanador de Cristo, vamos, atrás, Sabelio, renunciador del Padre y loco negador del Hijo![49]. ¿No haces violencia al Padre al negarte a reconocer al Hijo? Pues no hay padre si no existe un hijo[50], ni puedes llamar padre a aquel al que tramposamente desposees de semilla.

Mas tal vez quieras despojar a Dios de la gloria del cariño paterno, contentándote con el desnudo apelativo de dios, y le quites el honor de ser padre y la capacidad de linaje. ¿Es que hay alguien que, postrado en un templo de ídolos entre mil objetos sagrados y venerando a ridículos dioses

---

[47] Cf. *Mateo* 11.27.

[48] Pasa Prudencio a continuación (en los vv. 178-320) a la refutación de la herejía de los unionitas o sabelianos, que entendían la Trinidad como triple manifestación de una misma persona. Para Sabelio, véase la nota al v. 3.

[49] Prudencio trata una vez más de ahuyentar a las fuerzas del Mal, en este caso encarnadas en Sabelio y su herejía, siguiendo el patrón retórico de la *prórrēsis* (para éste, *vid.* nota a *Cath.* II 4).

[50] Para esta idea, cf. p. ej. TERTULIANO, *Contra Práxeas* X, y COMODIANO, *Canto Apológetico* 278 *(«nec pater est dictus, nisi factus filius esset»)*.

con sal, césped[51] o incienso, no piense que hay un dios supremo, solo él por encima de todas las cosas? Por más que consagre humeantes aras a Saturnos, Junos, Citereas y otros engendros[52], con todo, cada vez que al cielo alza la vista, emplaza todo el poder en un solo dios a quien sirva el enorme concierto de Virtudes, dotado de variados ministros[53]. ¿Qué pueblo es de alma tan estúpida, de lengua tan extraña, qué superstición tan rastrera, que ponga en el trono del cielo al perruno y ladrador Anubis[54]? Nadie entrega el solio por cima de los astros a las diosas Cloacina o Epona[55], por mu-

---

[51] Para la impropiedad de una ofrenda de césped y su motivación literaria, véase la nota a *Perist.* V 50.

[52] Nótese cómo Prudencio se muestra aquí (y en general en todos los pasajes doctrinales de su obra) despreciativo e insultante con los restantes credos y en especial con el de los paganos. La utilización del plural para los nombres propios de las antiguas divinidades romanas contribuye eficazmente a crear este tono, y de modo llamativo la coletilla «y otros engendros» (lat. *portentisque aliis).* Véase además el desdén con que trata las teorías de filósofos griegos como Platón, Aristóteles y los cínicos a partir del v. 200. Citerea, por otra parte, es sobrenombre con que se conocía a Venus, por estar consagrada a ella la isla de Citera, en el suroeste del Mar Egeo.

[53] En el paganismo tardío se fue imponiendo la creencia en un dios supremo, al que muchos subordinaban como ministros o servidores a los antiguos dioses paganos. Con «Virtudes» se designa aquí ciertos poderes o espíritus celestes, que volveremos a encontrar en la *Psychomachia (vid.* LAVARENNE, *Étude...*, §§ 1008, 1330 y 1414).

[54] Lat. *latrantem... praeponat Anubem:* cf. PROPERCIO, III 11, 41: *«ausa Ioui nostro latrantem opponere Anubim»* («que osó poner al ladrador Anubis frente a nuestro Júpiter»); y VIRGILIO, *En.* VIII 698: *«latrator Anubis».* Anubis era una divinidad egipcia con cabeza de chacal, animal que, como señala REBULL *(Prudenci. Natura...*, pág. 34, n. 28), por ser poco conocido de griegos y romanos, fue confundido en este caso con el perro.

[55] *Cluacina*, «la purificadora» (cf. *cluo,* «purificar»), era un apelativo con que los romanos designaban a Venus desde el final de su guerra con los sabinos. Parece que este sobrenombre se relacionó con *cloaca*, de donde pasó a entenderse como «diosa de las cloacas». El origen de este equí-

cho que pague con incienso pestilente y urgue con manos sacrílegas entre mola y vísceras[56]. Consulta las extravagancias del barbudo Platón, consulta la maraña de alucinaciones salida del sueño del cínico cabruno[57] y las que teje Aristóteles en retorcidas cabriolas. Por más que a todos ellos los empuje el ambiguo laberinto y su acaracolado engaño, por más que ellos mismos acostumbren a prometer una gallina o un gallo, a fin de que el dios curandero se digne mostrárseles benigno en su lecho de muerte[58], con todo, cuando se llega a la norma de razón y lógica, encierran sus aturulladas

---

voco está seguramente en LACTANCIO (*Inst. Divinas* I 20): *«Cloacinae simulacrum in Cloaca Maxima repertum Tatius consecrauit et quia cuius esset effigies ignorabat, ex loco illi nomen imposuit»* («Tacio consagró una estatua de Cloacina hallada en la Cloaca Máxima y, como no sabía a quién representaba la imagen, le puso nombre a partir del lugar»). Epona, por otro lado, era la diosa de los asnos y caballos (cf. JUVENAL, VIII 157).

[56] La *mola* o *mola salsa* era una mezcla de harina con sal con que se rociaba la cabeza de las víctimas en los sacrificios. Por otra parte, uno de los métodos para la interpretación de los presagios consistía en la observación de las vísceras del animal sacrificado. La expresión «urgar entre las vísceras» (lat. *rimetur et exta)*, por último, tiene su modelo en JUVENAL, VI 551: *«rimatur et exta»* (precisamente, parece que fue ésa la lectura que encontró Prudencio, frente a *rimabitur exta*, transmitida por algunos códices y seguida por modernos editores).

[57] Platón tenía barba, como buena parte de los griegos y a diferencia de la práctica habitual de los romanos. El calificativo «cabruno» (lat. *hircosus)* aplicado al filósofo cínico puede hacer referencia al aspecto descuidado que estos sabios cultivaban o, mejor aún, al mal olor que por esa falta de aseo se les atribuía (para la asociación del mal olor corporal al del macho cabrío, cf. CATULO, LXIX y LXXI; HORACIO, *Epod.* XII 5; OVIDIO, *Arte de amar* III 193).

[58] Para el motivo del laberinto y su engaño, cf. VIRGILIO, *En.* V 588-591. Con el gallo se alude al episodio (cf. PLATÓN, *Fedón* 118) en que Sócrates, después de haber bebido la cicuta, encarga a Critón que ofrezca un gallo a Esculapio, dios de la medicina (el «dios curandero» de la alusión prudenciana), seguramente en pago a la futura curación de su alma de los males de la vida mortal (cf. THOMSON, *Prudentius*, pág. 136, nota *a*).

impresiones y sus pugnaces, ruidosos argumentos en una sola divinidad a cuyo arbitrio gire la movediza y redonda esfera y los erráticos astros mantengan su curso propio. No admite la naturaleza del hombre —con tal que no sea un cuadrúpedo y más bien mire al celeste con rostro alzado[59]— no admite, digo, que niegue el poder de un gobierno supremo. Esto lo comprendió en sus adentros hasta el mismísimo arúspice silencioso de Numa y lo comprende el escoto semisalvaje, más basto que perro de presa[60].

Pero nosotros, que ya por dos veces vimos al Señor, en sus Escrituras y en su cuerpo, antes por medio de la fe[61], después con él en cuerpo y sangre, y que, verificados los escritos de los profetas[62] con el testimonio de la cruz, escudriñando hundimos nuestros dedos en las heridas frescas de sus costados y, tras haber inspeccionado los hoyos de sus manos ante la duda de nuestros ojos[63], reconocimos a Jesús

---

[59] Expresión tomada de Ovidio, *Metamorfosis* I 86.

[60] Intenta en lo posible esta traducción recoger la aliteración (de *s*, pero también de *t)* de los vv. 215-216 del original latino: *«Istud et ipse Numae tacitus sibi sensit haruspex, / semifer et Scottus sentit cane milite peior».* Con expresiones como ésta se nos muestra Prudencio orgulloso de ser romano y despreciador insolente de los bárbaros (el enunciado más claro, en *Symm.* II 816-819; véanse además los intentos de Rebull [*Prudenci. Natura...*, pág. 18] por suavizar el desprecio de Prudencio). Los escotos, oriundos del noroeste de Irlanda, se establecieron en la parte occidental de la actual Escocia, después de haber saqueado Britania durante el s. iii. Por lo que se refiere a ese «silencioso arúspice de Numa», debe de estar aludiendo Prudencio a la ceremonia mediante la cual se nombró rey de Roma a Numa Pompilio (cf. Tito Livio, I 18, 6-10, quien, por cierto, habla de *augur* y no de *haruspex)*, ceremonia en la que Prudencio parece hallar un modelo de primitivismo religioso.

[61] Véase *Hebreos* 11.3.

[62] Lat. *uoluminibus uatum*, eco de Horacio, *Epístolas* II 1, 26 *(«uolumina uatum»).*

[63] Se alude así a las dudas de Tomás: véase *Juan* 20.27.

como nuestro eterno rey, tenemos por sacrílego negar a Dios su título y nombre de padre, él, que de sí produjo un rey, no al rey del pueblo de los partos o de los vástagos de Rómulo, sino al rey del excelso, del mediano y del profundo orden de cosas[64] y por tanto señor del mundo y rey sobre todo lo creado. Él controla la central región de la carne, las alturas del Padre y los abismos de la Éstige[65]. Desciende él estas escalas y de nuevo tórnase hacia sí. Es dios y también es hombre; alcanza la muerte y es dios al mismo tiempo. Recorre todas las funciones de esta nuestra naturaleza humillada para de nuevo hacer tornar y devolver al seno del Padre cuanto había estado muerto y elevar también los propios cuerpos. Y habiendo los órganos de los viejos profetas vaticinado estas cosas, nosotros, comprobándolo con ojos, manos, encuentros, voces y charlas, comprendimos al fin las palabras de estos héroes antiguos[66] y sus profecías, palmarias tras la contemplación de Cristo. Ésta es nuestra salvación, de aquí nuestra vida, de aquí nuestro aliento, esta doctrina seguimos[67]: jamás llamar al Padre quitándole el nombre

---

[64] Es decir, del cielo, de la tierra y del infierno. En cuanto a los partos, eran un pueblo que habitaba una región al sur del Mar Caspio, al noroeste de las Puertas Caspias y sur de Hircania. Eran afamados guerreros y en cualquier caso aparecen aquí como ejemplo de pueblo bárbaro, no cristiano. Para la expresión «señor del mundo» (lat. *rerum dominum)* que aparece a continuación, cf. VIRG., *En.* I 282: *«rerum dominos»* (en la misma sede métrica).

[65] Es decir, el infierno *(vid.* nota a *Cath.* V 128).

[66] Para los «héroes antiguos», cf. *Ham.* 283.

[67] Frente a la opinión de LAVARENNE *(vid. Étude...,* § 1747), que sólo encuentra un posible préstamo de Catulo en la obra de Prudencio y aun así dudoso, creo que en este pasaje (lat. *Haec est nostra salus, hinc uiuimus, hinc animamur, / hoc sequimur*, y véase también *Psych.* 803) Prudencio podría estar evocando, junto al adagio virgiliano de inspiración catuliana *(Eneida* II 354: *«una salus uictis nullam sperare salutem»,* «la única salvación de los vencidos es no esperar salvación alguna»), unos versos de

de Hijo, jamás reconocer un dios Hijo sin el nombre de Padre, jamás llamarle Hijo y Padre si no está por medio el santo y único Espíritu; que sin embargo es tal la constitución de estos tres elementos, que de ellos no he de hacer yo tres con trazos diferentes, sino que un solo Dios subyace en los tres. Mas no es el propio Padre aquel que es Hijo[68], de suerte que —pues sabemos que nació de un no nacido— hay de veras un padre y una prole de veras engendrada y no es el propio hijo padre de sí mismo. Harto ridículo es y fútil pensar que el Padre hubiera nacido de sí o cual excrecencia de sí, de repente nueva materia de nacimiento para sí mismo, y que Dios se hubiera producido a sí y de sí hubiera hecho su propio hijo. Falsedad ninguna o mentira forja la palabra divina. El que es Padre es padre engendrando; por su parte el Hijo es hijo por esto, por haber sido engendrado bajo responsabilidad del Padre supremo. Y con todo también él es supremo, pues no es inferior o desigual al Padre. ¿De dónde la inseparable forma de la obra de ambos, si no tuviera el noble Hijo toda la esencia del poder paterno y no fuera Dios Padre aquello que el Hijo es?

Van más allá, indagando qué sea propiamente eso de engendrar, si es correcto[69] extender los humanos sentidos hasta el secreto que antecede los tiempos todos y días antiguos,

---

CATULO: LXXVI 15-16, *«Vna salus haec est, hoc est tibi peruincendum, / hoc facias»* («Ésta es tu única salvación, es esto lo que has de conseguir, esto es lo que has de hacer...»). En otro orden de cosas, los versos siguientes son dedicados por Prudencio a la exposición de su dogma.

[68] Para este y los siguientes pensamientos, véase TERTULIANO, *Contra Práxeas* III, X y XI.

[69] Aunque no se puede afirmar una imitación consciente, sí hay ciertos ecos en este pasaje (v. 260, *si fas est*; 263, *quaerere*; 265, *exquirere*) del primer verso de la célebre oda horaciana del *carpe diem* (I 11, 1): *«Tu ne quaesieris, scire nefas,...»* («Tú no vayas a preguntar, pecado saberlo,...»).

que descuella sobre el propio principio y rebasa cuanto el hombre puede investigar. Y siendo arduo camino conocer las semillas de los primeros principios, ¿cómo le va a ser dado a un mortal inquirir qué hizo Dios más allá del principio o de qué modo produjo el Verbo, que carece de todo principio? Tan sólo sabemos esto que nuestra tradición nos cuenta: que hay un Dios al que un progenitor no engendrado engendró[70], uno solo el Padre y el Hijo uno solo, éste entero, entero aquél; que el Hijo no tiene comienzo y sin embargo nació, desde la noche de los tiempos coeterno del Padre[71] y del Padre emanado. Pero no fue mutilado el Padre para que una parte del Padre fuese el Hijo; ni su substancia, extendiéndose de forma continua, alargó o perdió algo de su plena divinidad, en tanto que la porción alterada acuña un Hijo nuevo. Dios no es nunca transfigurable o alterable ni al engendrar pierde algo de sí; y así es Dios total de Dios total, luz de luz[72]. ¿Pero cuándo se ha visto una luz sin luz? ¿Cuán-

---

[70] Intento de esta forma recoger parte del juego de palabras —*figura etymologica*— del verso (lat. *non genitus genitor generauerit*; compárese Ausonio, *Efem.* III 17: *«Non genito genitore Deus»)*. En realidad, todo el pasaje presenta especiales dificultades de traducción por la esmerada selección del léxico, dificultades que abordé en el trabajo ya citado «En torno a la traducción de Prudencio», págs. 618-625. Para el fondo doctrinal de estos primeros versos, véase además V. Buchheit, «Prudentius über Christus als *duplex genus* und *conditor* (Cath. 11, 13-24)», *Wiener Studien* 101 (1988), 297-312 (esp. 308-309).

[71] Compárense los términos con que Claudiano se refiere a Cristo en el séptimo de sus *Poemas griegos* y concretamente en el v. 3: *«athanátoio patrós te homóchrone»* («y coetáneo de su padre inmortal»). Compárese asimismo la *Laus Christi*, número XX de los poemas espurios o de dudosa atribución a Claudiano, especialmente los vv. 3-4: *«quem misit ab astris / aequaeuus genitor»* («al que envió desde las estrellas su padre coetáneo»).

[72] Reaparece la simbología de Dios como luz y sobre ella se insistirá en los versos sucesivos (cf. además *Perist.* X 318-320 y *vid.* Martínez Pastor, «Sobre el simbolismo...», pág. 235). La expresión de Prudencio

do un brillo resplandeciente que carezca de resplandor? ¿Cuándo que un fuego encendido el fuego amengüe? ¿Cuándo que el que es Dios y Padre y luz no sea el Dios y Padre de la luz? «El cual, si no fue otrora padre y ya tarde en el tiempo engendró a su hijo, se hace nuevo y a nuevo estado avanza.»[73]. ¡Lejos la idea de que pueda alguna vez avanzar un

---

(lat. *de lumine lumen)* tiene un claro precedente en la liturgia (cf. el *Credo*: *«lumen de lumine»,* «luz de luz») y de hecho fue fórmula del Concilio de Nicea: *phôs ek phōtós (vid.* MARTÍNEZ PASTOR, «Sobre el simbolismo...», pág. 237). Desde el punto de vista literario, es compartida por numerosos autores cristianos (cf. un pasaje muy cercano al que tratamos, en AUSONIO, *Efem.* III 82-83: *«filius, ex uero uerus, de lumine lumen / aeterno cum patre manens, in saecula regnans»;* véanse además PAULINO DE NOLA, *Poemas* V 82; SEDULIO, *Poema pasc.* I 313; VENANCIO FORTUNATO, *Poemas* V 6, 19; CORIPO, *Justino* IV 302; PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Epigramas* XX 5, entre otros muchos, y compárese AMBROSIO, *Himnos* II 2: *«de luce lucem proferens»),* si bien conviene no olvidar ejemplos clásicos análogos de *deriuatio (geminatio* poliptótica) de *lumen* en LUCRECIO, III 364, IV 189, V 283; OVIDIO, *Met.* I 720, X 293; *Arte de amar* III 93 *(vid.* CHARLET, *L'influence...*, págs. 78-79).

[73] Este último pensamiento, que Prudencio parece pronunciar como suyo, debe en realidad interpretarse como argumentado por los herejes (a los que viene apostrofando desde hace tiempo: véase, en plural, el v. 101: «Decid, sacrílegos doctores...», y ya en singular en los vv. 128-129, 178, 183, y asimismo mantendrá este diálogo posteriormente: *vid.* p. ej. vv. 290 y 313), como conclusión de ese adversario ficticio (véanse ejemplos claros de la presencia de éste en el v. 528; *Ham.* 42, 669-672; *Symm.* II 488-489 —según mi interpretación particular—, 564-565; *Perist.* V 77, X 266, o más claramente aún en *Ham.* 643-645, con una estructura lógica y sintáctica análoga) a las premisas recién expuestas por Prudencio (obsérvense incluso las dos subordinadas condicionales con que se introducen dichas premisas en este mismo pensamiento): de ahí que a continuación Prudencio proceda a su refutación. En mi traducción, esta refutación aparece entre signos de exclamación, ausentes de las ediciones latinas, precisamente para marcar la oposición entre estos argumentos (para una discusión algo más detallada del pasaje, *vid.* mi trabajo «En torno a la traducción de Prudencio», págs. 621-622). Para la expresión «Lejos...» (lat. *absit ut...*), véase la nota a *Perist.* I 60.

ser pleno que no necesita incremento! Él Dios y Padre y luz y gloria siempre fue y no es que después se atribuyera el ser padre. Y es así que creemos eterno a Cristo junto con el Padre, engendrado bajo la responsabilidad de aquel que no tuvo por cima ningún responsable.

Si pones en duda estos misterios del nacimiento de Cristo, perdido, tú no eres del pueblo católico, sino uno de la grey de los portadores de incienso, adorador de Deucaliones[74], consagrado a un poste[75], embadurnador de troncos de higuera[76]. ¿Por qué mejor no exploras los signos de Dios en la fuente misma de la antigüedad[77]? Recorre los archivos del primer escritor, al que ni padre bardo o abuelo augur ni fábula de vieja tradición ni nodriza charlatana ni corneja locuaz y estridente de profético graznido enseñaron el asunto de Dios, sino él mismo cara a cara, el mismo Dios de dulce

[74] Obsérvese de nuevo el uso despectivo del plural para un nombre propio de la Antigüedad pagana. Deucalión, hijo de Prometeo, fue el único ser humano, junto con su esposa Pirra, hija de Epimeteo y Pandora, que sobrevivió al gran diluvio enviado por Zeus contra los hombres de la Edad del Bronce. Tras exponer al dios su deseo de volver a tener compañeros, éste les encargó que lanzaran por encima de sus hombros los huesos de sus madres (es decir, piedras: los huesos de la Madre Tierra). Así lo hicieron, naciendo hombres de las piedras lanzadas por Deucalión y mujeres de las que lanzó Pirra. En cualquier caso, Prudencio toma aquí su nombre como ejemplo de personaje mítico y no en atención a sus características propias.

[75] Seguramente se trate del culto a los manes, ánimas de los difuntos paganos. Por medio de «poste» se designaría, también en este caso de forma despectiva, la estatua ante la que los antiguos rendían honores a sus muertos, o bien la estela funeraria colocada en su tumba.

[76] Puede referirse bien a las estatuas mismas de los dioses, hechas de madera, bien a árboles divinizados en los antiguos cultos rústicos.

[77] Esto es, la *Biblia*. El «primer escritor» al que alude a continuación es Moisés, considerado como autor del *Pentateuco*.

trato bañó al trémulo mortal de amigable charla[78] y se le reveló a sí mismo y sus excelsos arcanos. Claramente recuerda el más sabio de los escritores que en aquel comienzo del mundo no fue el Padre solo ni sin Cristo quien dio forma a la figura de su nueva obra. «Al crear», dice, «hizo Dios al hombre y dio a aqueste el semblante de Dios[79]». ¿Qué otra cosa es sino decir: no estaba solo y Dios asistía a Dios en su obra cuando el Señor hacía su figura a imagen del Señor? Cristo es la forma de su Padre, nosotros la forma e imagen de Cristo. Somos creados según la faz de nuestro Señor por bondad paterna y Cristo había de encarnarse en nuestra faz al pasar de los siglos.

Muchos ejemplos puedo entresacar de los libros sagrados, si no los rehúyes[80], que te enseñen que no sólo en el Padre yace la esencia de su poder, sino que junto con el Padre Cristo es Dios, como lo dice el mismo genealogista: «De parte del Señor el Señor llamas llueve sobre los sodomitas»[81]. ¿Qué señor, de parte de qué señor, si desde su alcázar astral lanza solo el Padre su mirada o estalla en ira? El Hijo y Señor esparcía la ira del Padre y Señor, armada de fuego. Son un único rayo en ambos casos.

---

[78] Esta escena es narrada en *Éxodo* 33.11.

[79] Véase *Génesis* 1.27. Con el arcaísmo «aqueste» trato de recoger el latino *olli*, dativo de una forma pronominal arcaica equivalente a *ille*, que asimismo utilizaría por ejemplo VIRGILIO *(En.* I 254 y otros), con el que Prudencio trata aquí sin duda de dar un toque de solemnidad a la reproducción del pasaje del Viejo Testamento.

[80] Compárese el texto de Prudencio *(«Possum multa sacris exempla excerpere libris, / ni refugis»)* con VIRG., *Geórg.* I 176: *«Possum multa tibi ueterum praecepta referre, / ni refugis».*

[81] Cf. *Génesis* 19.24. Con «genealogista» (lat. *genealogus)* se refiere aquí Prudencio al autor del *Génesis*.

CONTRA LOS JUDÍOS[82]

Si estas verdades así entendidas hubieran impregnado a los judíos, de forma que su audición pudiera alcanzar sus pasmadas fibras, hubieran oído al Señor de los poderes celestiales, que había venido a salvar sus ovejas malogradas[83]. Pero de sus oídos había desaparecido todo ornato y éste, fundido, había dado lugar a la cabeza de Baal y había despojado las orejas de su particular gala[84]. El caudillo del pueblo pecador llega del monte de la luz rutilante y de su charla con Dios y muestra ante sus ciegas tiendas las tablas grabadas por dedo temible; pero la muchedumbre cae humillando la cara por no ver a Cristo simbolizado en la forma de la ley profunda. ¡Infeliz, que, tocada de luz, cubriera sus asustados ojos y velara su rostro con el manto apretado![85].

En cambio nosotros, quitándonos el velo, contemplamos a Cristo cara a cara y vemos a Dios con rostro descubier-

[82] Desde aquí hasta el verso 551 ataca Prudencio a los judíos por renegar de Cristo.

[83] Cf. *Mateo* 15.24.

[84] Para todo este episodio del becerro de oro, véase *Éxodo* 31.18 ss. y esp. 32.2-6. Baal, propiamente una divinidad siria, es utilizado aquí (como en *Cath.* XII 196) en sentido genérico como deidad extranjera, como ídolo.

[85] Para la exclamación, cf. VIRG., *En.* II 345-346. Compárese además la expresión «velara... con el manto» (lat. *uelarit amictu)* con VIRG., *En.* III 545: *«uelamur amictu»,* y OVIDIO, *Fastos* III 363: *«uelatus amictu».* Nótese, por cierto, que según el texto bíblico *(II Corintios* 3.13) no son los judíos sino Moisés quien vela su rostro.

to[86]; y no estamos postrados con semblante hundido bajo el peso de la ley, sino que reconocemos el rayo de la ley con la cara alzada. ¡Ay árbol otro tiempo frondoso de fértiles ramas! ¡Raíz olivosa de bayas, ay, otrora jugosas![87]. Mira cómo te reverdece ahora el tronco de injerto de acebuche y se te viste con corteza de cáscara extraña. Apiádate ya de ti. No es que se ufane el renuevo de olivo silvestre brotando en tronco ajeno, sino que te advierte para que, acordándote de tu origen, dejes de afligir su follaje con amargo jugo y aojar desde el fondo de tu tronco las varas alzadas a las altas cumbres. Tú, el más ingrato de los pueblos, blasfemas de Cristo, tu Señor. Esa Pascua tuya, di, di, ¿de qué sangre se te nutre esa fiesta tan solemne? Y al cabo, ¿a quién se sacrifica cual cordero añal[88]? Sagrado es aquél para ti al tornar cada año[89], mas sagrado como animal. Es estúpido creerlo así sagrado, untar las altas jambas con la sangre de un balante, holgar en alegres danzas, comer pan ázimo, cuando tus ritos se hinchan con el fermento del crimen[90]. ¿No te das cuenta, insensato, de que es nuestra Pascua la que representas y de que en los surcos de la antigua ley ante ti trazados reproduces todo el sacramento que la pasión verdadera conserva, la pasión que con su sangre protege nuestra frente y que, signándonos el rostro, unge nuestra corpó-

---

[86] Cf. *II Corintios* 3.14-18.

[87] Para el «árbol de fértiles ramas», cf. VIRG., *Geórg.* II 81; para la «raíz olivosa», *ibid.* 31. La fuente bíblica, en cualquier caso, es *Romanos* 11.17-24.

[88] Para la Pascua judía, cf. *Éxodo* 12.5-28.

[89] Para la expresión «al tornar cada año» (lat. *redeuntibus annis)*, cf. LUCRECIO, I 311, o VIRG., *En.* VIII 47.

[90] Cf. *I Corintios* 5.7-8.

rea morada[91]? A ésta rehúye la plaga egipcia, alejando las tormentas, ésta disuelve el reinado feroz del rey fario[92] y del espeso granizo del poderío mundano arranca a Abraham con su estirpe y pueblo fiel[93].

El verdadero pueblo de Abraham es aquel sobre cuya frente ve marcada en rojo la sangre en que él ha confiado[94], aquel que con fe no vacilante ha visto en la tierra a Dios, al dios verdadero que procede del Padre. Él vio a Dios y al instante creyó en quien había visto. En cambio tú, descendencia de su carne, mirándolo todo bajo el prisma de la carne realizas la obra de la carne bajo una ley llena de un espíritu interior. Pues no manó del cielo esa ley carnal que tú con tu carne[95] practicas, sino una ley preñada de Cristo que de su seno habría de parir mi propia esperanza. ¿Qué esperanza, si no es la nutricia luz de la divinidad y el advenimiento de ese señor al que había visto, la primera, la fe de Abraham y que antaño el Padre había anunciado a los nuestros que habríamos de ver con nuestros ojos y que la voz de la ley nos habría de probar? Y no sólo de la ley, pues ¿qué escrito hay ya que no contenga a Cristo o qué anaqueles, repletos de alabanzas de Cristo, no celebran en sus nuevos

---

[91] Cf. *Éxodo* 12.7. Compara la señal de la cruz hecha sobre la frente con la marca que los judíos hacían sobre los dinteles con la sangre del cordero.

[92] Esto es, faraón o rey egipcio. Para Faros, *vid.* nota a *Cath.* V 82; para la «plaga egipcia», cf. *Éxodo* 10.13.

[93] Es decir, igual que el poder de Yahvé liberó a los judíos de la tiranía del faraón, así la pasión de Cristo ha liberado a los cristianos de la de Satán (cf. *Gén.* 12.17-20; *Éxodo* 12.37 y 12.42).

[94] Es decir, la unción del bautismo, que Prudencio simboliza en la sangre de Cristo.

[95] Como indica Rebull *(Prudenci. Natura...*, pág. 41, n. 62), para esta insistencia en la palabra «carne» Prudencio cuenta con el modelo paulino de *Romanos* 8.1-13 (cf. además Tertuliano, *Pud.* XVII 9-14; Prudencio, *Perist.* X 511-515).

libros sus milagros? Los narra la pluma hebrea, la abundancia ática los narra, los narra, en tercer lugar, la elocuencia de la lengua ausonia[96]. Ignorante, Pilato ordena: «Ve, escriba, explica en líneas trilingües qué poder está clavado bajo ellas; que en lo alto de la cruz haya una triple inscripción, que en su triple idioma lo reconozca Judea al leer, conózcalo Grecia y que lo examine la dorada Roma que lo ha venerado como dios». El bramido que lanza la curvada trompa al resonar en su bronce hueco; el torrente de voz que un pecho poderoso derrama desde sus secretos manantíos; los sones de la casta lira, los de la cítara; los acordes que entremezclan los armoniosos órganos de desiguales tubos[97]; el eco que las émulas grutas devuelven a la voz de los pastores, todo celebra a Cristo, suena a Cristo, todo habla de Cristo, hasta las cosas mudas, animadas por las liras sagradas.

¡Ah nombre tan dulce para mí, luz, adorno, esperanza y refugio mío, ah seguro reposo de mis fatigas, suave sabor en mi boca, olor fragante, fuente manantial, casto amor, bella hechura, placer sin tacha![98]. Si ese pueblo sordo dice que no

[96] La «abundancia» (lat. *copia)* ática ha de entenderse en términos retóricos, como riqueza expresiva. Por otro lado, Ausonia era denominación de Italia (cf. *Symm.* I 557, II 19, II 1115). Prudencio alude aquí claramente a las tres versiones sucesivas (hebrea, griega y latina) de los textos sagrados. Para la inscripción trilingüe a que alude a continuación, cf. *Juan* 19.19-20.

[97] Por cierto que, como señala Ch. Gnilka («Verkanntes *quod* bei Prudentius», *Hermes* 120 (1992), 382-385 [esp. 384, n. 6]), ninguno de estos instrumentos era en realidad utilizado en el culto religioso cristiano.

[98] En la apertura de este canto a Cristo Prudencio combina y refunde con soltura y elegancia elementos de Horacio, *Odas* I 1, 2 *(«o et praesidium et dulce decus meum»),* Virgilio, *En.* XI 155 *(«praedulce decus»), En.* III 393 [VIII 46] *(«requies ea certa laborum»)* y *Geórg.* IV 277 *(«asper in ore sapor»).* Para enumeraciones semejantes en la obra de Prudencio, *vid.* la nota a *Perist.* X 326.

traspasan sus estúpidos oídos tantas proclamas de ti, tan abundantes voces de la naturaleza y los elementos que anuncian tan gran dicha, que oiga el desquiciado efecto del enloquecido monstruo, el grito que lanza el rabioso demonio en medio de las entrañas por él capturadas, y que crea en aquello que los suyos han de lamentar[99]. Se retuerce Apolo al ser golpeado por el nombre de Cristo y no puede soportar los rayos del Verbo; desgraciado, lo agitan tantos azotes de la lengua[100] como veces resuenan alabados los milagros de Cristo dios. Atruena el sacerdote del Señor: «¡Huye, astuta serpiente, sal de ese cuerpo y suelta tus anillos escondidos! Es una propiedad de Cristo, oh corruptísimo ladrón, lo que estás mancillando. Ceja ya, llega Cristo, vengador del cuerpo del hombre. No puedes tú hacer botín de la piel en que Cristo se encarnó. ¡Fuera, esencia vana, te expulsamos! Cristo te lo ordena, ¡sal de ahí!». En medio de estas voces el de Cilene, ardiendo, se lamenta a gritos y Júpiter resopla fuegos que él conoce[101]. He aquí que la fiera

---

[99] Me aparto en la interpretación de esta última frase (lat. *et credat miseranda suis)* de la generalidad de las traducciones al uso, que entienden que *suis* depende de *credat* y que *miseranda* concierta con el sujeto de la oración, *gens* («pueblo»). Algunos de estos traductores (así Lavarenne y, en su misma línea, Ortega y Rebull) tienen que reconocer que *suis* no da un sentido claro y se inclinan a pensar que pueda referirse a los individuos poseídos por el Demonio. Por mi parte, considero preferible entender que *miseranda* es el objeto directo de *credo* (y para esta construcción, *vid.* p. ej. *Oxford Latin Dictionary,* s.v. *credo,* 5, pág. 456) y *suis* el dativo propio de interés («dativo agente») que acompaña a *miseranda.* Para los poseídos, cf. *Marcos* 3.11 y 1.23.

[100] Lat. *uerbera linguae,* como en Hor., *Odas* III 12, 3.

[101] El «Cilenio» o «de Cilene» es el dios Mercurio, llamado así por haber nacido en el monte Cilene, de Arcadia. Como se habrá observado, menciona en este pasaje Prudencio tres divinidades paganas como equivalentes de «demonios», para lo que tenía modelo en *Corintios* I 10.20-21. Para la fórmula de transición, por lo demás de corte épico, «en medio de

legión se abalanza sobre cerdos gerasenos[102] y, después de la compleja cadena al pie de la roca de un sepulcro, profiere los gemidos de sus tormentos bajo forma de prolongados gruñidos. Había exclamado (pero desde la boca del hombre): «Conocemos, Jesús, hijo de dios, nacido del cetro y raza de David, qué eres, a qué vienes; con qué poder nos echas, lo sabemos y por terror ante tu llegada estamos postrados».

Judea, esta voz ¿no ha llegado hasta tus oídos[103]? Ha llegado, pero no ha penetrado tu espíritu falto de luz, fue detenida en sus primeros umbrales y tornóse huyendo. La llegada del Señor fue oída por aquel al que envuelve el crepúsculo del sol ibero[104] y el que recibe fresco su rosado na-

---

estas voces» (lat. *Has inter uoces medias)*, cf. Virg., *En.* XII 318. Otra expresión típicamente épica encontramos un poco más abajo (v. 418), cuando los demonios llaman a Cristo «hijo de dios» (lat. *nate deo)*, invocación habitual para el héroe épico (p. ej. Virg., *En.* II 289).

[102] Un hombre poseso de la región de los gerasenos, largo tiempo encadenado, es exorcizado por Cristo y la legión de demonios de su cuerpo pasa a ocupar una piara cercana. Para el episodio, ya mencionado por Prudencio en *Cath.* IX 52-57 (cf. además *Perist.* I 97-111, V 89-90, X 36-40; *Tit.* 141-144), cf. *Marcos* 5.1-13, *Lucas* 8.26-33 y *Mateo* 8.30-32. Véase además J. M. Fontanier, «L'exorcisme du possédé gérasénien dans l'*Apotheosis* de Prudence», *Littér., médec. et société* 6 (1984), 41-49.

[103] Lat. *tuas uox non peruenit ad aures?*, expresión virgiliana (cf. *En.* II 119, II 81, IX 395-396).

[104] Comienza aquí una descripción de la difusión del Cristianismo. Para los modelos formales, téngase en cuenta que este tipo de enumeraciones geográficas con evocación de los cuatro puntos cardinales eran un motivo retórico antiguo (cf., por citar algún ejemplo, Horacio, *Od.* III 3, 45-48; Virgilio, *Égl.* I 64-66; Séneca, *Fedra* 54-72; y en el propio Prudencio, *Symm.* II 602-607; *Perist.* XIII 102-104); en efecto, Prudencio comienza aquí por el Oeste (Iberia), pasa inmediatamente al Este sin especificación de lugar y de ahí se dirige al Norte: los escitas (pueblo localizado al norte del Mar Negro, si bien su nombre fue, como aquí, habitualmente utilizado

cimiento. La voz evangélica, al avanzar su palabra, deshizo las escarchas escitas, con su ardor diluyó también los inviernos de Hircania, de suerte que, despojado de hielos, el Hebro de Ródope ya fluye con más amable corriente desde los cantiles caucásicos. Los getas se han amansado y la cruenta fiereza del gelono, cuando aprieta la sed, llena de leche pura sus copas ya desangradas para degustar la sagrada bebida de la sangre de Cristo. Aprendió también la otrora infiel región del mauro Atlas a entregar sus melenudos reyes ante los altares de Cristo. Desde que rozó el vientre mortal el espíritu (aquel espíritu que es Dios) y Dios se revistió del cuerpo de una madre y creó un hombre a partir de un cuerpo virgen, callaron las cuevas de Delfos y sus profecías fueron desechadas. El caldero oracular ya no guía el trípode[105], un sacerdote frenético y jadeante no vocea entre espumarajos el destino anunciado por los Libros Sibilinos[106]. Perdió la

para designar un pueblo del Norte sin más); Hircania, región próxima al Mar Caspio; el Hebro, río tracio (por lo que Prudencio lo asocia a la cordillera tracia de Ródope) que Prudencio sitúa con gran imprecisión (o quizá sencillamente despreocupación) geográfica en el Cáucaso; los getas, pueblo tracio de la región del sur del Danubio; y los gelonos, pueblo escita de la zona de Ucrania. Finalmente, pasa al Sur citando la cordillera mauritana del Atlas.

[105] La expresión resulta oscura: Delfos fue célebre por su santuario oracular dedicado a Apolo. El «caldero» (lat. *cortina)* se situaba sobre el trípode de la divinidad, sobre el que a su vez se sentaba a dar sus profecías la sacerdotisa de Apolo. El sentido es, pues, que el oráculo ha perdido su influencia con la llegada del Cristianismo, afirmación efectista pero históricamente no muy precisa, pues ya en el siglo I a. C. su prestigio había decaído notablemente. Para un detallado estudio de los vv. 438-443, *vid.* K. Smolak, «Prudentius, Apotheosis 438-443. Vorstudien zu einem Kommentar zur Apotheosis I», *Wiener Studien* 83 (1970), 214-241.

[106] Los Libros Sibilinos eran una colección de textos con prescripciones rituales a cargo y para consulta de una comisión de quince hombres *(quindecimuiri)* designada al efecto por el senado. Como señala Thomson *(Prudentius*, I, pág. 153, nota *c),* el aspecto de posesos que se les atribuye

mentirosa Dodona sus enloquecedoras emanaciones, llora Cumas ya enmudecida la muerte de sus oráculos y Amón no da respuesta en las Sirtes de Libia[107]. El mismísimo Capitolio de Rómulo lamenta que Cristo relumbre como un dios para sus príncipes y que sus templos hayan caído destruidos por orden de sus caudillos. Ya suplicante la púrpura del mandatario enéada[108] se postra ante el umbral de Cristo y el más encumbrado prohombre adora el estandarte de la cruz.

No faltó, sin embargo, entre todos los emperadores uno durante mi niñez, a lo que recuerdo, caudillo el más esforzado en asunto de armas, dador también de leyes, celebérrimo por su palabra y por sus actos, atento custodio de su patria pero no de dotarla de una religión, amante él de trescientos millares de dioses[109]. Fue aquél impío con Dios aun-

---

en este pasaje no les cuadra propiamente y pertenece más bien al caletre de Prudencio. También debemos a la imaginación de nuestro poeta las «emanaciones» atribuidas a continuación a Dodona, ciudad griega del Epiro, que era sede de un oráculo de Zeus.

[107] Cumas, en Campania, fue famosa por el oráculo de su sibila. Amón era una divinidad egipcia identificada con Júpiter a quien se había dedicado un importante oráculo: para las Sirtes, *vid.* nota a *Cath.* VII 30; la especificación «de Libia» no ha de entenderse en sentido estricto, sino como equivalente genérico de «africanas».

[108] Prudencio debe de estar utilizando este adjetivo en su sentido más amplio, es decir, como equivalente de «romano», pues la tradición atribuye a Eneas y sus sucesores la fundación de Roma. También es cierto, no obstante, que Julio César puso mucho énfasis en relacionar genealógicamente su familia, la *gens Iulia*, con Julo Ascanio, hijo de Eneas, de donde podría Prudencio estar asociando impropiamente este origen a los sucesivos mandatarios de Roma. Por lo que se refiere a la orden imperial de demoler los templos paganos, debe entenderse como una nueva exageración de nuestro poeta, quien reconoce expresamente (vid. *Symm.* I 501-505) que los edificios se respetaron.

[109] Con esta combinación de elogio y crítica se está refiriendo al emperador Juliano, el Apóstata (a. 361-363). Sobre estos versos y sus posi-

que no fue impío con el mundo: inclinaba su augusta cabeza ante los pies de Minerva, lamía también las sandalias de una Juno de barro, se humillaba ante las plantas de Hércules, cubría de cera las rodillas de Diana[110], incluso sometía su frente a un Apolo de yeso o ahumaba el caballo de Pólux con visceras ardiendo[111]. Cierto día, ofreciendo un sacrificio a Hécate[112], trataba de aplacarla con abundante sangre; allá

---

bles fuentes paganas, *vid.* J. Arce, «Los versos de Prudencio sobre el emperador Juliano», *Emerita* 44 (1976), 129-141.

[110] La expresión de Prudencio *(«genua incerare Dianae»)* está tomada de Juvenal, X 55 *(«genua incerare deorum»)*: los antiguos romanos tenían la costumbre de escribir sus votos en tablillas (untadas en cera) y colgarlas o bien de las paredes o bien de las rodillas de la divinidad a que se apelara (o del muslo: cf. Apuleyo, *Sobre la magia* 54). Hay también quien apunta *(vid.* Ch. T. Lewis & Ch. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford, 1984 (=1879), s.v. *incero*, pág. 919) que podía estar siendo empleado aquí el verbo con el sentido hiperbólico de «sacar brillo», esto es, desgastar las rodillas de la estatua de tanto abrazarse a ellas en señal de súplica (cf. p. ej. Arnobio, VI 16). Por otra parte, Ch. Gnilka («Das Einwachsen der Götterbilder. Ein Missverständnis heidnischer Kultübung bei Prudentius», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 7 (1964), 52-57) interpreta este uso de *incerare* en Juvenal como sustituto cómico e hiperbólico de *inaurare* (cf. Juvenal, XIII 151), matiz que, en su opinión, ha escapado a Prudencio. Para otro uso análogo de este verbo en la obra de nuestro autor, véase *Ham.* 404 y cf. además *Symm.* I 203, que parece apuntar en la dirección del primero de los sentidos aquí indicados, y *Perist.* III 69, que podría por contra orientarse hacia el segundo.

[111] Pólux y su hermano Cástor son conocidos como los Dioscuros o «Hijos de Zeus» *(Dióskouroi),* nacidos de la unión de éste, bajo forma de cisne, con Leda. Se les rendía culto en Roma en un importante templo situado en el Foro, muy próximo al de Vesta. Para las «visceras ardiendo» *(ardentibus extis),* cf. Virg., *En.* VI 254.

[112] Aunque no eran ésas sus atribuciones originales, acabó por asociarse a Hécate con el mundo infernal y con los ritos mágicos y de hechicería. Por esa vinculación con el mundo subterráneo Prudencio se permite aquí volver a referirse a ella (v. 475) bajo el nombre de Perséfone y el de Prosérpina (v. 488), divinidades estas últimas diferentes de Hécate y a su vez

se encontraban hileras de vacas para ser heridas por las segures rituales de los pontífices y el ciprés trenzado derramaba sombra sobre novillas con la frente coronada de lazos. Y ya el anciano, ceñido de cintas según la costumbre, había desaforrado las entrañas hincando el puñal y tocaba con sus manos ensangrentadas aquellos tejidos temblorosos por el frío de la muerte, al tiempo que como avezado intérprete contaba hasta el último los postreros latidos del alma en aquel corazón tibio, cuando de repente, en pleno sacrificio, este sacerdote exclama pálido: «Pero ¿qué es lo que hago? Rey excelente, en nuestros altares se interpone no sé qué divinidad más grande, demasiado grande para que puedan soportarlo las escudillas espumeantes de leche[113], la sangre de las reses sacrificadas, los ramos, las coronas. A lo lejos veo dispersarse los espectros que habíamos reunido, atrás vuelve Perséfone sus pasos aterrados, apagadas están las antorchas en su huida y va arrastrando su látigo. El ensalmo secreto no consigue nada, de nada sirven los cánticos tesalios, no hay víctima que haga tornar los manes turbados[114]. ¿No ves cómo se amustia el fuego en los incensarios y éstos se van quedando fríos, cómo la brasa se va apagando entre blanquecinas cenizas? Mira, el servidor de palacio no es capaz de sujetar la pátera, de su mano abatida cae goteando el bálsamo, el propio flamen ve pasmado cómo el laurel se retira de su cabeza y la víctima se zafa del hierro vacilante[115].

---

de distinto origen una y otra, por más que la romana Proserpina se identificó muy pronto con la griega Perséfone en el pensamiento romano.

[113] Lat. *spumantia cymbia lacte*, como en Virg., *En.* III 66. Para el v. 475, cf. asimismo Virg., *En.* X 646.

[114] La región griega de Tesalia estuvo siempre ligada a las prácticas mágicas (cf. *Perist.* X 869). Los manes eran propiamente las almas de los muertos: aquí vale como espíritu en general.

[115] El flamen era un tipo de sacerdote romano de alto rango dedicado en exclusiva a oficiar los sacrificios ofrecidos a una sola divinidad y, en

Desde luego se ha colado aquí no sé qué joven cristícola: las cintas y los cojines todos de los dioses tiemblan ante esta raza de hombres. ¡Lejos de aquí el bañado y el ungido[116]! ¡Que vuelva la bella Prosérpina para retomar los sacrificios!». Dijo así y exangüe se derrumba[117] como si viera al propio Cristo amenazante con su rayo enarbolado. También el propio emperador está pálido y se quita la diadema, mira a los que se hallan a su alrededor, a ver si algún alumno de la sagrada unción estaba marcando sus sienes con el signo de la cruz, de forma que hubiera turbado con su frente los bisbiseos de Zoroastro[118]. Prenden a un soldado de la tropa de los jóvenes de blonda cabellera[119], guardia del purpúreo costado, y no niega, tira a tierra sus venablos engastados de perlas con doble punta de hierro y reconoce llevar consigo

---

tiempos del imperio, a algún emperador, si bien sus funciones fueron desvirtuándose con el paso del tiempo *(vid.* Ch. Daremberg & E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Graz, 1969, II, s.v. *flamen, flaminica, flamonium*, cols. 1156a-1188b). Para el término «cristícola» del siguiente verso, *vid.* nota a *Cath.* III 56.

[116] Respectivamente *lotus* y *unctus*, alusión al bautismo y, probablemente, a la confirmación. En esta expresión, por lo demás, tenemos un nuevo ejemplo *(vid.* nota a *Cath.* II 4) de *prórrēsis* en su función originaria, esto es, la de expulsar a los profanos de un determinado acto litúrgico. Por otra parte, las «cintas» a que alude más arriba son las *infulae* con que ceñían sus sienes los sacerdotes; el almohadón o cojín (lat. *puluinar)* era aquel sobre el que se situaba la efigie de la divinidad.

[117] Fraseología cercana a Virg., *En.* XI 818.

[118] Los «bisbiseos» (lat. *susurros)* son, como en el caso del «ensalmo» (lat. *murmur)* del verso 477, la forma despectiva con que Prudencio denomina el lenguaje ceremonial de los paganos. Por otra parte, Zoroastro o Zaratustra fue profeta de los persas: esta alusión puede obedecer, como recuerda Thomson *(Prudentius*, I, pág. 157, n. *c*), a que precisamente bajo el mandato de Juliano se revitalizó el culto a Mitras, deidad de origen persa.

[119] Como tantos otros mandatarios absolutos, muchos emperadores romanos se rodearon de una guardia personal (cf. «el purpúreo costado») extranjera, germana en este caso.

el signo de Cristo[120]. Pávido saltó de su asiento el emperador derribando a un oficiante, huyendo sin compañía alguna del santuario de mármol, mientras su corte asustada y olvidada de su señor eleva hacia el cielo sus rostros e invoca a Jesús.

¿Lamentas ya tu acción, te da ya remordimiento? Ahí tienes, infeliz Judea, a Cristo Dios, que acabando con los sábados terrenos[121] llevó a los mortales hasta sábados eternos, brilló sobre los pueblos, resplandeció por encima de los reyes, posee el mundo, obligó a Roma, dueña del imperio, a rendírsele y domeñó las imágenes de dioses de la roca Tarpeya[122]. Aprende con tus propias desgracias, pueblo digno de lástima, por castigo de quién son al fin fustigadas tu vana superstición[123] y tu ley observada según la carne y qué virtud vengadora es la que te aplasta. ¿No están demolidos los sillares de Salomón, levantados por mano humana, y destruidos sus metales? Demolido está aquel célebre templo. Y ¿por qué demolido? Porque fue la diestra de un menestral perecedero la que levantó aquella argamasa perecedera; con justicia pereció y está demolido, porque todo lo que ha sido cincelado retorna a la nada. Lo que recibe el ser, recibe al-

---

[120] Una descripción de prodigios semejantes provocados por la señal de la cruz durante una ceremonia pagana puede encontrarse, por ejemplo, en LACTANCIO, *Inst.* IV 27, 3-5.

[121] Porque el Cristianismo abolió el sábado judaico. Para la siguiente expresión «brilló sobre los pueblos» (lat. *gentibus emicuit)* y su posible influencia sobre MARCIANO CAPELA, *Nupt.* II 157, *vid.* D. SHANZER, «*De Tagetis exaratione*», *Hermes* 115 (1987), 127-128.

[122] Lo que equivale a decir los dioses romanos, los del Capitolio, pues en esta emblemática colina romana se hallaba el mencionado farallón *(rupes Tarpeia).*

[123] Lat. *uana superstitio,* como en VIRG., *En.* VIII 187 *(vid.* también PRUDENCIO, *Symm.* I 198, y cf. *Apoth.* 149: *«stulta s.»).*

gún día el morir. Si quieres por contra saber cuál es nuestro templo, es aquel que ningún cantero de artística talla creó[124], que ni abeto ni pino labrado encofró, que jamás creció a base de trabajado mármol, cuyo peso no está sostenido en lo alto en ninguna columna ni quedó colgando sobre cóncava bóveda de fino artificio, el que, en cambio, fue hecho por el Verbo del Señor, no por una voz sonora, sino por el Verbo de eterna existencia: el Verbo se hizo carne[125]. Este templo es eterno, éste no tiene fin, contra éste tú, queriendo expugnarlo, acometiste con el látigo, la cruz y la hiel. Fue destruido y abatido por el azote del castigo, es cierto; porque del vientre de su madre traía algo susceptible de ser destruido. Mas lo que por parte materna pereció con muerte breve, por la grandeza de su padre la luz tercera lo devolvió con vida[126]. Ese templo mío, por cuyo amparo estoy salvado, lo viste elevarse escoltado de angélica compaña. Puertas eternas sostienen sus techos, la gloria de sus peldaños se eleva entre torres inaccesibles y una senda de radiante blancura[127] relumbra en sus gradas más altas. En cambio, cúmulo de ruinas sepulta tus holocaustos. Qué es lo que mereces, Tito te lo enseñó, te lo enseñaron las rapiñas de las tropas pompeyanas, gracias a quienes tus miembros, amputados, son

[124] La idea de la naturaleza incorpórea, inmaterial, del templo de los cristianos está ya en *Hechos* 7.48 y 17.24; para el origen divino de su construcción, cf. además *Hebreos* 8.2. Sobre esta visión alegórica de las riquezas de la iglesia de Cristo descansa asimismo el equívoco con que Lorenzo desata las iras del prefecto de la ciudad en la primera parte del himno a su pasión (vid. *Perist.* II 41-356).

[125] Cf. *Juan* 1.14. Para la «eterna existencia» del Verbo, véase además, en este mismo poema, el v. 6 del primer prefacio.

[126] Cf. *Marcos* 14.58 y, para los versos siguientes, *Hechos* 1.10.

[127] Para el blanco como símbolo de pureza, *vid.* nota a *Perist.* IV 145.

dispersados por todas las regiones de las tierras y el mar[128]. Sin rumbo en exilio incierto va errante el judío de acá para allá, desde que, arrancado de su asiento patrio, paga el castigo por su asesinato y, salpicado de la sangre de Cristo negado, expía las faltas que ha cometido. ¡Mira en qué ha parado la virtud de tus primitivos ancestros! Apartada de aquellos antiguos fieles, su nobleza heredada es ahora esclava, pero ya no noble, y aquella que en tiempos era cautiva sostiene la fe reciente: tan grande es la fuerza del nuevo credo. Reconociendo a Cristo triunfa el pueblo antaño infiel y en cambio vencido el negador de Cristo se somete al imperio de los fieles señores que le han caído en suerte.

Contra los homuncionitas[129]

Hay quienes establecen un dogma cercano a la locura judaica, al seguir a Cristo sólo a medias, en esto únicamente, en que es un hombre verdadero; pero a cambio afirman que él no es dios celestial. Reconocen su piedad, niegan su majestad[130]. Celebran su carácter sacro conforme a su loa-

---

[128] Alude al asedio y toma de Jerusalén por parte de Pompeyo en el año 63 a. C. y a su destrucción por parte de Tito en el 70 d. C. Del pasaje se deduce que la diáspora de los judíos comienza a partir de estos hechos, pero en realidad ya se había iniciado antes.

[129] Los homuncionitas o ebionitas («pobres», del hebreo *ebionim)* eran un grupo judeocristiano, formado probablemente por esenios, que reconocían en Cristo al profeta anunciado por Moisés, pero hombre al fin y al cabo y no Dios *(vid.* Rebull, *Prudenci. Natura...*, pág. 19). A la refutación de este credo dedica Prudencio los versos 552-781.

[130] La *pietas* es en principio el obligado sentimiento de afecto y respeto en las relaciones familiares (por ejemplo, de un hijo hacia un padre), ha-

ble comportamiento, lo privan de la cumbre de una naturaleza superior.

Toda obra singular por medio de la cual brilla la poderosa habilidad es propia del talento o de la fuerza[131]; el poderío de aquélla reside en la agudeza de su ingenio, sobresale ésa por la dureza de sus energías. Mas para el hombre una y otra son mortales, pues decaen los talentos ancianos y los años consumen sus brazos robustos. Nosotros no seguimos estos postulados con respecto a la virtud y perpetua gloria del Señor; seguimos que él germina sin simiente terrenal alguna, que no toma sucio principio de la mancha de varón. Tierno fuego lo siembra, no la carne ni la sangre paterna ni el repugnante placer[132]. La virtud divina desposa con su soplo puro el casto vientre de una chiquilla no tocada por lecho nupcial. La oscura novedad de su nacimiento nos

---

cia los deudos, la patria y naturalmente también hacia la divinidad. Cristo puede ser considerado obviamente prototipo del *uir pius*, como, a otro nivel, lo había sido Eneas en la leyenda troyana. Los ebionitas creen que Cristo se ha ganado el sobrenombre (pero sólo eso) de «Hijo de Dios» por sus obras de piedad. Por lo que se refiere a la «majestad», conviene señalar que el término *maiestas* desde muy antiguo (según algunos, desde su propio origen) estuvo vinculado a la esfera religiosa, para designar la superior naturaleza de los dioses; de ahí que adquiera (y así ocurre especialmente entre los autores cristianos) un valor cercano al de *numen*, esto es, «poder divino», «esencia divina», «divinidad» (un estudio de los valores del término y de su aparición concreta en este poema puede verse en P. Flores, «Valores de *maiestas* en la *Apotheosis* de Prudencio», *Estudios Clásicos* 24 (1980), 127-134). Por ello lo he traducido (me limito a citar pasajes —y no todos— de este mismo poema) bien como «grandeza» (v. 531), bien como «majestad» (v. 26), bien como «poder» (vv. 257 y 314 y cf. v. 644, donde se refiere a esto mismo como *summa potestas*, e.e. «supremo poder»), bien como «grandeza divina» directamente (vv. 879 y 1061).

[131] En términos bastante cercanos abordó ya Salustio esta dicotomía de cuerpo y espíritu en los prefacios de sus dos monografías (vid. *Cat.* I 2-4; *Iug.* II).

[132] Cf. *Juan* 1.13.

obliga a creer que Cristo así creado es dios. Una virgen no desposada se desposa con un espíritu y no siente la mancilla del amor. El sello de su pubertad se mantiene intacto; grávida por dentro y por fuera incólume, floreciendo a partir de una casta fertilidad, ya madre pero sin embargo virgen, madre desconocedora de varón[133]. ¿Por qué te resistes a aceptarlo? ¿Por qué sacudes, descreído, tu cabeza vana? Es un ángel quien de su santa boca anuncia esta ventura. ¿No te agrada creerlo y franquear tus oídos a las palabras del ángel? La propia virgen sagrada creyó la advertencia del brillante ministro y de esa forma con su fe concibió a Cristo (pues Cristo acude a los que creen, desprecia un pecho que duda con fe vacilante y rehúye honrarlo). Su virginidad y franca fe beben a Cristo en el seno de su corazón y lo guardan en sus entrañas intactas para parirlo algún día.

Cree lo que dice un ángel enviado desde el trono del Padre. O bien, si tu oído endurecido no capta la límpida voz que fluye de los astros, escucha con fe y lúcido al fin qué es lo que proclama esa anciana mujer encinta de su marido[134]. ¡Asombrosa fe! Un niño encerrado en un vientre senil saluda, por la boca de su madre, a su señor de virginal concepción y un chiquillo no nacido es el primero en anunciar a este chiquillo ya nuestro; porque el rapaz aún no sabía balbucear para sí mismo y sin embargo abría para Cristo dios la boca locuaz de su madre. Revelad los mensajes secretos, dadme y abrid el libro que por medio del santo Isaías hizo brotar la inspiración de Dios. Me apetece hojearlo de principio a fin y repasar los surcos de la pluma, los que aquella mano de oro trazó con líneas estelares. Marchaos de aquí

---

[133] Cf. *Lucas* 1.34 y, para el episodio completo de la Anunciación, 1.26-38.

[134] Es decir, Isabel, visitada por María después de la Anunciación (cf. *Lucas* 1.41-44).

mientras yo humilde adoro sus ardientes caracteres, mientras los honro entre lágrimas y mientras les imprimo dulces besos[135]. Mi gozo cuaja lágrimas, llanto produce mi gozo. Llega la fecha prometida, la que ese versículo[136] había dicho que vendría, en la que una virgen pariendo ante el fiel testimonio de su esposo, a quien preocupa el recato que se le había garantizado[137], dio a luz y me hizo contemplar a mi amado Emmanuel.

¿No es Dios ya nuestro[138]? Como hombre se mueve y está entre nosotros y confirma su nombre e ilumina con la presencia de su rostro ese verso oscuro para generaciones pasadas. ¿No es Dios aquel cuya cuna venera el Oriente, ofreciendo suplicante al niño en pañales en el regazo de la Virgen regias ofrendas en bandejas de oro[139]? ¿Qué mensajero tan alado, enormemente parecido al austro arrebatador, alcanzó los pueblos de la Aurora y la remota Bactra[140] para anunciar que se habían alumbrado las horas jugosas del día en que el tierno Cristo colgaba del pecho de una mujer no desposada? Dicen: «Vimos a este niño transportado por los astros y ardiendo sobre las antiguas sendas de los signos celestes»[141]. Quedó helado y tembloroso el nocturno astró-

---

[135] Para esta expresión (lat. *oscula dulcia figo)*, *vid.* la nota a *Symm.* I 349.

[136] Cf. *Isaías* 7.14 y *Mateo* 1.22-23.

[137] Cf. *Mateo* 1.18-20.

[138] Porque, como ya recordaba en *Cath.* VII 180, Emmanuel significa «Dios con nosotros».

[139] Para la Adoración, cf. *Mateo* 2.11.

[140] Bactra era la capital de la Bactriana, provincia de Partia situada al este del Mar Caspio. El austro era el viento del sur y aquí designa al viento sin más. Para la fraseología del pasaje, cf. VIRG., *En.* VIII 686-688.

[141] Naturalmente, en sentido figurado; cf. *Mateo* 2.2.

logo en la cima del monte caldeo[142], al advertir que se había retirado el Dragón, que había huido el León, que el Cangrejo había contraído sus patas como si le faltase toda la fila de un costado[143], que mugía el Novillo sometido y con sus cuernos partidos y que el Astro Cabrío languidecía por el destrozo de su pelaje. Expulsado se va escurriendo de aquí el Niño Aguador, de allí las Flechas; la huida separa a los Gemelos en desbandada, la Virgen malvada traiciona a sus callados amantes[144] en la bóveda del universo y las demás luminarias que están colgadas en las medrosas nubes temieron al nuevo Lucífero[145]. La rueda amarilla del sol se agarra y siente su ruina ya inminente, así como que va a ser tapada en medio del día por grisácea cubierta y que el brillo del cielo va a sucumbir a una noche diurna, al velar el mundo su cabeza con súbitas tinieblas[146]. ¿No voy a colmar yo a este niño de regalos de mirra, incienso y oro? Yo sé a quién

[142] El pueblo caldeo, situado propiamente al sur de Asiria, era afamado por sus astrólogos. En los próximos versos Prudencio nos pinta una imaginativa escena en la que los distintos astros van retirándose de sus puestos para dejar paso a la estrella de Belén. Aunque aquí nos hallamos ante una exposición figurada, conviene recordar que Prudencio no hace sino añadir poéticamente nuevos prodigios celestes (como era costumbre en la Antigüedad para los grandes acontecimientos) al que ya la tradición cristiana asociaba a la nueva del nacimiento de Cristo. Por lo que se refiere a los nombres, naturalmente el «León» es Leo, el «Cangrejo» Cáncer, el «Novillo» Tauro, el «Astro Cabrío» Capricornio, el «Niño Aguador» Acuario, las «Flechas» Sagitario, los «Gemelos» Géminis y la «Virgen» Virgo. El «Dragón», por último, es una estrella situada entre las Osas Mayor y Menor.

[143] Una imagen parecida puede verse en Virg., *Geórg.* I 34-35.

[144] Tauro y Sagitario.

[145] La estrella de Belén es un nuevo lucero o Lucífero porque, como se dijo en la nota a *Cath.* V 130, *Lucifer* es «el que trae la luz» y Cristo es el portador de la nueva luz.

[146] Los últimos versos son una alusión profética al momento de la muerte de Cristo, tal como lo describe *Lucas* 23.44-45.

estoy viendo, qué dones le ofrezco. ¿No voy a venerar yo a este niño que ha sido visto en el cielo y reconocido como rey en la tierra, y que como dios maneja ambas formas de naturaleza y que, descerrojando los reinos infernales desde su tumba, invita a marchar con él resurrectos a los que estaban ya sepultados[147]? Habita en el cielo, interviene en las tierras, rompe el Tártaro escondido. La auténtica fe es aquel dios que está por entero en todas partes. ¿Es que una vana inteligencia o lengua ha engañado a estos hombres? ¿Es que entregaron falaces regalos al fortuito azar u ofrecieron sus votos a una ciega advocación? ¿Cuál es entonces la causa o razón para humillar sus cuellos ante los pies de María y las sonajas del pequeño niño, si era tan sólo mortal y el supremo poder no llenaba sus tiernos miembros con su soplo divino?

Pero olvida ya a los Magos, el incienso, el oro, los dones de mirra, elementos que lo demostraron dios verdadero, el pesebre, los pañales, el adorado regazo de su madre, radiante por la antorcha de la estrella: que sean su propia virtud y los milagros de sus actos los que lo proclamen Dios[148].

Unos vientos enloquecidos veo que se aplacan de pronto al ordenarlo Cristo[149]; unos mares luchando entre grandes remolinos veo que se alisan en tranquila superficie de mármol ante el mandato de Cristo; veo cuando el piélago soporta sus propias pisadas, al tiempo que el agua endurece su dorso. Él camina sobre las inestables olas apoyando en ellas

---

[147] Cf. *Mateo* 27.52-53. Para la siguiente designación del infierno como «Tártaro», *vid.* nota a *Cath.* I 70.

[148] Tras estos versos de transición pasa Prudencio por tanto a exponer algunos de los milagros de Cristo, como ya hiciera en el himno IX del *Cathemerinon* (cf. *Cath.* IX 1-2: *«ut canam... /... gesta Cristi insignia»,* «para entonar... las insignes gestas de Cristo»).

[149] Para el episodio, cf. *Mateo* 8.23-27.

sus plantas y asegura su paso en el oleaje compacto[150]. Increpa él a los notos y manda reposo a las brisas. ¿Quién puede ordenar a los crueles aquilones: «¡Retiraos, quedad en silencio en vuestras celdas y marchaos del anchuroso ponto!», si no es el mismo creador de los aquilones, de celestiales poderes? El nevoso bóreas y el lluvioso euro lo reconocen como señor de los nubarrones y soberano de las tormentas[151], y barren la tempestad una vez desatada dejando la sonrisa de un cielo sereno. ¿Quién habría pisado las aguas del piélago, quién deambulado por las olas verdigrises marcando en ellas sus pasos, y habría hollado, sin hundirse y con los pies secos, la húmeda senda apoyándose en sus plantas, sino el hacedor del agua marina, el que en otro tiempo como espíritu derramado de la boca de su padre revoloteaba en unas olas aún no definidas ni encerradas en los claros confines de un mar[152]? Sostuvo el paso de su señor el agua esclava, perdió su movilidad y se cuajó para un uso sólido.

¿A qué andar recordando los variados e ilustres hechos de Cristo Dios[153]? Si observas con más profundidad ésta su

[150] Cf. *Juan* 6.19; PRUDENCIO, *Cath.* IX 49-51; *Symm.* II *praef.* 1-43; *Perist.* VII 61-65, X 947-950; *Tit.* 137-140. Por lo que atañe a los vientos que Prudencio nombra a continuación, téngase en cuenta que el noto es un viento del Sur, pero que aquí designa a los vientos sin más; el aquilón, por su parte, es un fuerte viento del Norte; del Norte sopla asimismo el bóreas, y el euro, por último, es un viento del Este.

[151] Verso inspirado en VIRGILIO *(En.* I 80, III 528).

[152] Como en *Génesis* 1.2. Para el fondo teológico de toda esta interrogación, *vid.* MICAELLI, «Note...», págs. 110-112.

[153] Sigue aquí Prudencio el motivo retórico de la *praeteritio* o *paráleipsis*, consistente en decir que se renuncia a seguir relatando en detalle una determinada realidad, para lo cual en primer lugar se nombra esa realidad («los variados e ilustres hechos de Cristo») y a continuación, en buen número de casos, se pasa precisamente a relatarla en detalle. Este mismo

grandeza, negador suyo, tú mismo, que no dudas de que sea hombre, reconocerás que es divino[154]. Untó ojos ciegos y les devolvió la luz con barro, aplicando con sus dedos tierra humedecida con su sagrada saliva[155]. La noche opaca encontró su remedio en el lodo, la capa húmeda apartó las tinieblas. Además enseñó con qué lavado había de limpiarse el velo de sombras. Siloé[156] derrama sus aguas en distintos momentos y no alienta siempre su chorro, sino que la laguna recibe abundantes tragos en momentos separados. Sedientas de esperanza de la fuente avara se encuentran hileras de enfermos, que pretenden lavar las manchas de su cuerpo

---

procedimiento volverá a verse con claridad al comenzar el relato del episodio de Lázaro (vv. 741-742). Como puede observarse, el efecto buscado es llamar la atención sobre la abundancia o prolijidad de esa realidad, en nuestro caso los milagros de Cristo.

[154] Estos dos versos, 673-674, plantean no pocos problemas y de hecho no descarto que el primero de ellos esté parcialmente corrupto (algo así apuntaba ya CUNNINGHAM, *Prudentii Carmina*, § 114). El texto que sigue Thomson (y supongo que también Cunningham, aunque su habitual parquedad en la puntuación tampoco ayuda en este punto), e.e. *altius inspecta quae, maiestate negator, / haud dubitans hominem, tute ipse fatebere numen*, que debe considerar *inspecta* como imperativo de *inspecto* (verbo que, por cierto, Prudencio no utiliza en ningún otro pasaje), tiene en su contra además la posición de *quae* (referido a *facta*, en v. 672) y sobre todo la dureza del ablativo de limitación *maiestate* directamente unido al sustantivo *negator* (inconveniente que también encuentro en la lectura —para mí en todo caso preferible— de otro códice, *quem*, aprobada por Heinsius). Por mi parte, me inclino con alguna reserva a aceptar la lectura de algunos manuscritos, esto es, *qua* en lugar de *quae*, que entiendo como adjetivo relativo inserto en el ablativo absoluto *inspecta qua maiestate.* Véase, en fin, otra propuesta de enmienda en R. VERDIÈRE, *Riv. Studi Class.* 16 (1968), 122-124 (reseña a la edición de Cunningham).

[155] Cf. *Juan* 9.6-7; PRUDENCIO, *Cath.* IX 34-36, *Tit.* 129-132.

[156] Fuente de Jerusalén, situada al pie del monte Sión, que sólo en determinadas horas y días dejaba correr sus aguas.

con el baño puro[157]. A porfía aguardan entretanto el ronco manar de la piedra rezumante y cuelgan de su orilla seca. Con agua de esa fuente le ordena Cristo lavarse el barro aplicado y que brille su rostro con la luz recibida. Pues sabía que con barro había dado forma a una figura hasta entonces en tinieblas y que había aplicado el medicamento de su propia boca al nuevo Adán, a quien en primer lugar había moldeado. Y es que sin el divino soplo del Señor supremo la árida tierra no fue apta para cura alguna, pero después que el claro Espíritu desde su boca celestial salpicó la tierra virgen, ésta es curativa. De ahí extrae su jugo, aplica la salvación con su espeso humor[158] y, lavada con el bautismo, derrama la luz interior. Viene el ciego, despejados ya sus ojos por la boca de Cristo, y grita que ha recibido la luz con lodo y agua clara y va mostrando al autor por medio de la atónita ciudad, al autor de la luz y dispensador de los días, el que no tuvo a menos mostrar en su propio cuerpo a los enfermos errantes la purificación del agua curativa[159].

---

[157] Como señala Lavarenne *(Prudence,* II, pág. 77, n. 2 a la pág. 26), Prudencio funde en una sola la piscina de Siloé con la de Betzata o Betsaida *(Juan* 5.2-7), confusión ya documentada p. ej. en Ireneo, *Contra los herejes* IV 19. Para la expresión *de fonte lauari*, que cierra el v. 687, cf. Prudencio, *Tit.* 132, también referido a Siloé.

[158] Lat. *lento umore*, sintagma que ya vemos en Virg., *Geórg.* I 290. Según Lavarenne *(Prudence,* II, pág. 78, n. 1 a la pág. 27), los versos 689-697 encierran una alegoría oscura: igual que el ciego del pasaje bíblico se cura por la saliva de Cristo y las aguas de Siloé, así el hombre, moralmente ciego tras el pecado original, ha sido salvado por el soplo (venido, como la saliva, de la boca) de Dios, es decir el Espíritu Santo, que ha fecundado a la Virgen María, y después por la ablución en las aguas del bautismo.

[159] Se refiere al bautismo de Cristo, relatado en *Mateo* 3.13-17.

De los muchos millares de sus milagros volveré a hilar pequeñísima muestra, brevemente recorreré lo que no abarca el orbe entero[160].

En el desierto hace poner cinco panes y dos peces[161] para alimentar a los pueblos que a la sazón se apiñaban ante su maestro rodeándolo por todas partes, sin que el hambre los pudiera apartar, y, olvidados del alimento, habían despreciado sus pueblos y burgos, el mercado y sus ciudades y ferias y reuniones y urbes, contentándose con nutrirse de su generosa enseñanza. Mucha concurrencia de comensales bulle sobre lecho de heno, los compañeros ocuparon de golpe centenares de asientos, hileras de hombres se desparraman por incontables mesas para saciar su apetito con dos pececillos (razones tienes ya para creerlo dios) y unas pocas cortezas, mientras el pan crece a cada trozo que se parte. Después de devorada la comida sobran bandejas apiladas en torres y colmadas, llenan seis pares de cestos[162] con montones de migajas después de la cena. Bajo una pesada digestión el comensal exuda la acumulación de su vientre y el servidor gime bajo el fardo de las sobras.

¿Quién puede convertir en montones lo que eran unos pocos alimentos? ¿Quién, a no ser aquel que, al dar forma al cuerpo y asimismo a todo alimento del cuerpo, creó de la nada el universo cuando ninguna materia existía? No como escultor que acostumbra a un bloque fundido de masa de bronce a llenarse de vida, sino que como Dios todopoderoso moldeó el mundo sin materia prima. Todo lo que existe no

[160] Esta idea de que el mundo entero no da cabida a los libros que narren las gestas de Jesús está ya en *Juan* 21.25.

[161] Para el episodio, cf. *Marcos* 6.38-44; Prudencio, *Cath.* IX 58-60; *Tit.* 145-148.

[162] También en *Cath.* IX 58 se refirió a ellos con una expresión numeral perifrástica: para este tipo de giros, *vid.* nota a *Cath.* VII 38-39.

era nada; la nada recibió la orden de convertirse en eso y existir y renovarse luego y crecer. Lo primero fue un pequeño elemento salido de la nada y el desarrollo aplicado a ese pequeño elemento aumentó todo a su forma plena. Así que yo, cuando veo crecer de tal modo unos pocos alimentos humanos por obra de las manos de Cristo, ¿puedo dudar de que por mediación suya crecieran las exiguas manifestaciones de las cosas y los elementos del universo, pequeños en un principio comoquiera que salidos de la nada y después poco a poco ganando volumen, esos que, habiendo sido pequeños, hoy vemos consolidados? Y para que después del yantar de los hombres los dones de Cristo no se perdieran pisoteados ni quedaran tirados por los suelos como presa dejada a lobos o zorros o minúsculos ratones, sin guardián alguno, se colocaron seis parejas de éstos[163] para que custodiaran los montones, haciéndolos ver a distancia en sus cargados canastos.

Pero ¿a qué vuelvo yo ahora a enhilar estos hechos[164] con voz balbuciente, indigno de cantar asuntos sagrados? Sal de tu tumba, Lázaro[165]; di de quién era la voz que escuchaste bajo la tierra profunda, qué fuerza penetró en los escondrijos de tu muerte, aquello que tú, hundido en el fondo de la negra sima, cuando Cristo te llama para que vuelvas, oyes como si estuvieras al lado y sin tardanza te allegas. ¿Qué

[163] Entiéndase «doce» sin especificación alguna sobre su distribución, según lo dicho para el v. 718, pues el texto realmente dice «dos veces seis» (lat. *bis sex).* A decir de Lavarenne *(Prudence,* II, pág. 78, n. 2 a la pág. 28), se trata de una alusión a los doce apóstoles, encargados de mantener vivas las enseñanzas de Cristo.

[164] Cf. Virgilio, *En.* II 101.

[165] Para el episodio, cf. *Juan* 11.43-44; Prudencio, *Cath.* IX 46-48, *Tit.* 149-152.

Caribdis tan vecina une con los de arriba a los reinos de las tinieblas, separados por fina frontera[166]? ¿Dónde está ese Ténaro siniestro, precipitado en el caos voraz, y aquel lúgubre arroyo que arrastra fuego entre sus riberas nunca ahítas[167]? Ante la puerta del sepulcro, que habían condenado con duro obstáculo inmensas piedras que sustentaban la cavidad de la roca, se encuentra el Señor y pronuncia el nombre de su amigo frío. No hay tardanza[168]: derrumbadas las peñas, el horror funeral vomita un muerto vivo en los andares de un cadáver. ¡Soltad ya felices, hermanas, las vendas olorosas! Sólo el olor del aroma que se esparce exhala su aliento, sin que una brisa hedionda devuelva el vaho de la podredumbre del cuerpo. La antigua belleza da el brillo de un espejo a sus ojos libres ya del goteo de pus y poco a poco la púrpura viste de sonrosados tonos sus mejillas putrefactas. ¿Quién pudo infundir alma en los miembros yertos? Obviamente, aquel que le dio esos miembros, aquel que llenó con su soplo la húmeda vena del cieno arcilloso, aquel para quien el terruño podrido, de humedad infecta, tomó el sanguíneo color de la vida. ¡Oh muerte ya suave por la flexibilidad de tus leyes[169]! Oh muerte antes sorda, ya adoctri-

---

166 Para Caribdis, *vid.* nota a *Cath.* VI 107. La expresión que cierra la interrogación es deuda de Prudencio con Juvenal, III 97.

167 El Ténaro es el actual cabo de Matapán, situado al sur del Peloponeso; en él se abría la boca de una gruta por la que, según los antiguos, se llegaba al infierno, de ahí que Prudencio se sirva de su nombre como una designación más del mundo subterráneo. El «arroyo que arrastra fuego» y que, según la bella imagen, nunca sacia sus orillas, es el Flegetonte, ya mencionado en *Cath.* III 199.

168 Lat. *nec mora*, expresión habitual entre los poetas antiguos (vid. *Oxford Latin Dictionary,* s.v. *mora*, 1c, pág. 1132), que el propio Prudencio recoge en otros pasajes: *Perist.* III 131, XII 27 (cf. *Perist.* V 569).

169 Porque Cristo desanda y hace que el hombre pueda desandar el camino de la muerte (*vid.* notas a *Cath.* III 200 y IX 75).

nada a seguir lo que quiera que se te ordene, ¿a quién se otorgó tan gran poder sobre ti[170]? Has sido vencida, reconoce que es un dios el único que me arranca de ti: Jesús. Encierra a los negadores de Cristo, nadie se opone, enciérralos. Haz uso de tu atribución[171] y retén a los blasfemos en una noche eterna. Tú, cautiva, suelta al pueblo de los justos, que saben reconocer hombre y dios en Cristo, de suerte que el verdadero y excelso dios soporta un aspecto humano. Él mismo se encarna en la obra que alzó y no se avergüenza de llevar lo que como hacedor dio a la luz: al cuerpo me refiero y a la esencia del alma. Éste lo había forjado con sus dedos, le había insuflado el alma con su boca. Dios asume al hombre por entero, porque por entero procede de él, y redime por entero a aquel al que había asumido[172], haciendo volver todo lo que el hombre es, lo uno de la tumba y lo otro de la sima del infierno.

Sobre la naturaleza del alma[173]

Entre dudas sale al paso aquí un sofista y objeta lo siguiente: si acaso la fe contempla que una sustancia inspirada por el soplo divino sienta dolor y que se dirija a las pro-

---

170 Prudencio toma esta pregunta de Virgilio, *En.* VI 502.

171 Expresión (lat. *utere sorte tua)* virgiliana *(En.* XII 932). Para la «noche eterna» (lat. *nocte... perpetua)*, cf. Catulo, V 6.

172 Cf. *Colosenses* 1.22, *Romanos* 8.11.

173 En los próximos versos (782-951) y al hilo del propio contenido de los precedentes, Prudencio pasa a discutir la naturaleza del alma, sus semejanzas y diferencias tanto con respecto al cuerpo como con respecto a Dios.

fundidades de la bóveda subterránea y se abrase en el Báratro[174]. Ten por cierto que el alma no es dios, pero ten por cierto que es superior a todo lo creado; ten por cierto que ella también ha sido creada. Y es que ha sido moldeada por la boca de Dios, ella que antes no existía, pero moldeada con el más bello aspecto y acicalada con atributos divinos y llena de Dios[175] y semejante a su creador. Sin embargo ella en sí no es dios, porque no es generación sino hechura de Dios. Sólo el hijo verdadero saltó del corazón de su padre, él es verdadero dios. Se confirió al alma el que existiera de pronto ella, que antes no existía. Aquél es coeterno del Padre y siempre en él se halla, y no hecho sino nacido posee todo lo que es de su padre[176]. Ésta es semejante, como una sombra de Dios. Así habló el propio hacedor cuando proyectaba construir al hombre a su semejanza a partir de la fusión de ambos moldes. Mas la sombra no posee lo que el cuerpo sólido, del que es trasunto en la sombra; y una cosa es real, la otra, imitación de lo real. Es semejante a Dios, porque no se agota en tiempo alguno, porque es sabia, capaz de justicia y como reina del mundo manda, aunque antes observa, sopesa, prevé, habla, es artífice de palabras y costumbres, dotada de mil habilidades y ducha en recorrer el cielo con su juicio[177]. El creador moldeó el alma semejante a él en estos rasgos, desemejante en el resto. Pues está a nuestro alcance comprender esta alma, a la que un límite y una forma determinan. En cambio Dios es enorme y derramado más allá de todas las cosas y no posee en sí ningún

---

[174] Es decir, el infierno *(vid.* nota a *Cath.* XI 40).

[175] Para esta expresión (lat. *plena deo)* y su valor, *vid.* nota a *Cath.* VII 60.

[176] Cf. *Juan* 1.1 y, en este mismo poema, v. 271. Para el verso siguiente, cf. *Génesis* 1.26.

[177] Para las cualidades del alma, cf. *Sabiduría* 7.22; para las de Dios, expuestas unos versos más abajo, cf. *Sabiduría* 1.7.

elemento limítrofe susceptible de ser encerrado o retenido por el juicio. Incomprendida permanece su virtud, le falta una línea fronteriza y se extiende por un espacio no mensurable. Así pues a esa alma, que ha sido hecha, que es menor que su gran hacedor y mayor que las demás criaturas, gobernadora de todo, la confusa descomposición de la carne corruptible la recibe al nacer y fundida con los miembros gangrenados la hace partícipe de su hez; de ahí surge la naturaleza del pecado, mezcla del lodo y el soplo puro.

Mas tal vez niegues que el alma ha sido compuesta y hecha, porque fluyó de la boca del Señor, como si una parte del mismo Dios (perversa afirmación) pudiera arrastrar la mancha de sucias culpas y penetrar en las celdas del caos, desplomándose en su condena. Sea ello algo propio de Dios: no lo rechazo. Sin embargo en absoluto ha de decirse que es parte de Dios aquella que tuvo su comienzo en el tiempo y no ha de ser considerada anterior o más vieja que la primera criatura. Así que, entonces, veo que fue hecha cuando entró en la morada del corazón amigo como una hermana[178] y como invitada del barro reciente y, reciente también ella misma, se instaló en los reales fraternos. Ella es desde luego el soplo del Señor, mas no es el aliento y plena fuerza de Dios, enviada como fue con un control tal como aquel con el que, al soplar, quiso mantener la intensidad del soplo. Es imposible contemplar las profundidades de Dios Sabaot[179], pero el hombre es un espejo de la deidad.

---

[178] El alma es hermana de la carne, como en *Ham. praef.* 56.

[179] En sentido estricto es la denominación del Dios de los ejércitos y, por extensión, de todo lo creado, Señor del universo *(vid.* nota a *Cath.* IV 7). Para la incapacidad humana de penetrar en los misterios de Dios, cf. *Sabiduría* 9.13 y *I Corintios* 2.16; para nuestro carácter de espejo de Dios, cf. *Sabiduría* 7.26.

En un cuerpo puedes percibir un elemento no corpóreo diestramente, si te dejas guiar por Cristo, que muestra a su propio padre en un cuerpo mortal[180]. Observa qué variados vapores exhalamos de nuestra boca cada vez que alentamos la brisa del alma respirable. Ahora el calor liberado alienta un soplo tibio, dejando salir aguanosas vaharadas de tu garganta húmeda; cuando se te antoja, la respiración sale como un hilo, convirtiéndose en un viento helado por el frío de su corriente, y el aire silba. Añade además el matizado soplo que acumula la armónica flauta: éste es suave, si mantienes bajo el tono, o bien eleva un zumbido amplio si el resoplido es generoso, o bien rompe en una ronca melodía, o bien susurra suavemente, o bien en un delgado arrastrar produce sonidos agudos, o bien ahoga un tierno murmullo con un hilo de voz. Puesto que ves que esto puedes hacerlo tú en un cuerpo mortal, ¿por qué no has de creer que el Eterno pudo infundir un alma tal cual la quiso? Y puesto que al crearla la exhaló y derramó según modos prescritos, forzoso es que haya sido hecha. En fin, la esencia del alma nuestra sabe muchas cosas pero no lo sabe todo[181], ella que recibió la orden de saber y adelantarse a conocer hasta un cierto número de cosas. En resumen, aquello que tiene un límite cierto y a quien se ha negado conocerlo todo es fruto de hechura: pues se ha demostrado su creación y crecimiento.

Deduce a partir de un caso análogo si es éste un fruto de hechura. No hay duda de que fue la mano del Señor la que creó el cuerpo mortal y dio forma al barro con sus dedos[182]. ¿Acaso la mano de Dios está dispuesta por articulaciones? ¿Acaso tiene palma? ¿Acaso puede cerrar sus flexibles uñas o extender amplio su anverso? Ésa es la forma de nuestra

180 Como se expone en *Juan* 14.9-10.

181 Cf. *Sabiduría* 9.11-19.

182 Cf. *Génesis* 2.7.

mano, forma que no tiene en su ser el Señor inabarcable[183], mas se le ha conferido un aspecto que resultara familiar al espíritu humano y le permitiera comprenderlo, hasta el punto de que contamos que configuró el aspecto de nuestro cuerpo por medio de una apariencia corpórea[184]. De este mismo modo a su vez se ha configurado esta cosa aérea con aire incorpóreo y se dice que es obra de su boca; construida por medio de ésta, tenue resplandeció la forma del alma y sintió que había sido hecha con un cometido aún rudimentario.

Si no es hechura de su mano nuestra carne, tampoco nuestra alma es hechura de su soplo, originada en su aliento y trasladada a un cierto lugar; pues todo lo que la hora natalicia produce lo recoge un lugar y aquello que un lugar puede abarcar es limitado y no derramado en todos los elementos, y aquello que es tan limitado como para que quepa emplazarlo en asiento fijo, puede ya vacilar y lo que haya vacilado cae dentro de la naturaleza de la imperfección y, en fin, como imperfecto va a dar en triste castigo. Dios, creedme, no es esto. O, si el alma es grandeza divina, decidme qué es eso de que una nueva gracia la inunde cuando ha caído y está falta de Cristo, y que el Espíritu Santo la ennoblezca y ratifique con el bautismo y añada a esta sierva el brillo que le faltaba. Y puesto que esto es algo que se concede por méritos y por méritos se deniega, es absurdo decir que sea dios o una parte de dios aquella que unas veces por su obediencia bebe el divino y supremo bien de la fuente eterna y otras lo pierde por sus culpas o sus faltas y tan pronto recibe tormento como queda libre y lo pisotea.

---

183 Lat. *incircumscriptus*, vocablo usado por otros autores cristianos como Jerónimo, Tertuliano, Gregorio Magno y Orosio.

184 Esto es, cuando decimos p. ej. que *moldeó con sus dedos* el barro.

¿Te sorprende que peque el alma, a la que ha tocado habitar una morada construida de carne, cuando peca hasta un ángel[185], que no sabe ocupar el caduco hogar de una estructura corrupta? Peca porque también él ha sido hecho, no engendrado. De qué modo ha sido hecho, eso sólo lo sabe su hacedor, el Señor; básteme a mí con saber que ha sido hecho. El único que carece de la mancha del pecado es el fundador del mundo[186], Dios no engendrado y engendrado, padre y nacido de padre[187]. Y solo él exento de recibir triste tormento vive sin mancilla y no siente amarguras. Di que el alma no participa de la cruz y del dolor, si sabes que está libre de culpa y limpia de faltas. La que de pecar es capaz, capaz es también de sucumbir al castigo. De hecho ésta misma fue pura, mientras era creada en otro tiempo y con su aporte hizo cobrar vida al rudimentario lodo: como que recibe su primera apariencia de la clara semilla de la naturaleza y emana del cielo sereno. Pero después, cuando recibió la orden de enlazarse al grávido sembrado, decayó halagada en exceso por dulces encantos y mancilló el preciado fuego con sus cenagales al traspasar y pisotear la licencia establecida por Dios. Ésta es la primitiva naturaleza del alma. Mas creada con tal sencillez cayó en la impureza a través de la sórdida alianza de la carne. Después, marcada por el perverso pecado del primigenio Adán, infectó el género humano todo que a partir de él se multiplica[188], y la infancia de las

---

[185] Cf. *Job* 4.18, *II Pedro* 2.4.

[186] Cf. *II Corintios* 5.21, *I Juan* 3.5.

[187] Compárese el tono de este pasaje con el de los vv. 268-289. Para los problemas textuales que introduce la lectura *āgenitus* a comienzo de verso, *vid.* Cunningham, «Notes on the text of Prudentius», págs. 64-65.

[188] Cf. *Romanos* 5.12.

almas, desde el nacimiento, retiene las manchas congénitas del primer hombre, y nadie nace sin culpa.

Habrá de evitarse, con todo, un error, no vaya a creerse que por mediación de la carne se transfiere a la descendencia el manantial del alma[189], siguiendo el ejemplo de la sangre, cuyas venas son compuestas por la procreación de los padres. Las almas no paren almas, sino que con ley secreta derrama la naturaleza su particular obra con la que puedan esas pequeñas vasijas[190] alentar y llegue la chispa vital a la agrupación de los miembros. Aunque ésta, derramándose, penetre siempre nueva en un nuevo ser, sin embargo se la llama antigua por el pecado de sus antepasados, porque está forjada con antiguas impurezas. Después vuelve una segunda generación y después se lava la suciedad de su naturaleza y rociados[191] renacemos de nuevo por dentro, de forma que nuestra alma resplandece y se libra del viejo Adán[192]. Puesto que ésta por su asociación arrastra la materia del pecado a partir del incentivo de la carne, al tiempo que ella misma es para su compañero un acicate del pecado, castigo justiciero los implica a ambos por pecar bajo una misma intención y

[189] Como indica REBULL *(Prudenci. Natura...*, pág. 62, n. 147), Prudencio refuta así el traducianismo (cf. v. 915 *traduce carnis)*, doctrina seguida un tiempo por el propio Agustín y hoy inadmisible para el credo católico, según la cual el pecado original pasaba de padres a hijos porque también las almas procedían de los padres.

[190] Véase la nota al v. 1024.

[191] Esto es, con el bautismo.

[192] Se trata, como señala REBULL *(Prudenci. Natura...*, pág. 63, n. 148), de la doctrina del «hombre nuevo», tal como la expone Pablo en *Efesios* 4.22-24. En los versos precedentes trata Prudencio de refutar la doctrina de los pelagianos, que negaban la existencia del pecado original, esto es, la participación de todos en el pecado de Adán.

quema a los que fueron aliados en el pecado con parejos tormentos.

De estas cruces nos libera Cristo, el único de madre incorrupta y solo él portador de un cuerpo ileso. Una naturaleza expuesta al castigo vistió Jesús, mas no una naturaleza expuesta al contacto de las impurezas, y por eso no dejó al castigo ninguna deuda, quedando indemne, limpio de falta, libre de toda salpicadura de culpa[193]. ¿Qué haría en los miembros de Cristo el castigo, sañudo acólito del pecado? ¿Qué poder tendría la muerte donde no había error humano? Naturalmente sucumbiría estéril, con vanos esfuerzos y sin brío, al no haber alimento alguno para el pecado. La muerte se alimenta de la culpa[194]: el que no tiene culpa agota la muerte, dejándola vana por falta de su alimento. Así la muerte se consumió en el cuerpo de Cristo nuestro señor; así pereció, seca y sin su acostumbrado alimento. Observa, pues, la sola divinidad exenta de culpa, la virtud del Padre y de Cristo; y deja ya de atizar el recelo hacia nuestra alma, diciendo que es Dios o que una porción pequeña de Dios, cuando no nos es dado arrancar algo a Cristo y recortar a Dios una parte o cercenar tan excelsa deidad, siempre plena para sí y en sí misma.

[193] Entre este verso y el siguiente (vv. 937-938) algunos manuscritos (desde luego no los principales) añaden esta línea: *quid peccatorum prosapia corpore in illo* («qué haría el linaje de los pecadores en aquel cuerpo»); la mayoría de los editores la consideran espuria.

[194] Entiéndase «culpa» con el valor habitual de «pecado». Este adagio se basa en *Romanos* 6.22-23.

CONTRA LOS FANTASMÁTICOS, QUE AFIRMAN QUE CRISTO NO TUVO UN CUERPO VERDADERO[195]

Merece la pena hacer pública la oscuridad de un dogma nebuloso[196], basada en el minúsculo ensamblaje de los finos átomos, pero que resulta vacía, se deshace semejante al viento y no se sostiene en su vana corriente. El maniqueo afirma que un dios de aire, sin un cuerpo verdadero, anduvo revoloteando entre nosotros, falso fantasma y hueca silueta de un cuerpo, desprovista de cualquier elemento palpable.

Y antes que nada observa si cabe asignar a Dios algo fingido, cuya gloria pura no admite nada falso. Éste, adaptándose a engañosos miembros, fingiría ser hombre, embustero de etéreo artificio, mintiendo tantas veces como dijera: «Concedo curación a las inveteradas dolencias y al mismo tiempo perdono los pecados; es el hijo del hombre quien puede expulsar la enfermedad de la carne y aflojar y deshacer la ligazón de las malas acciones; levántate sano, levántate ileso, recoge ya tu camilla: yo, el hijo del hombre, te doy esta orden»[197]. ¿No os parece digno de ser su propio testigo y de conocerse a sí mismo y su naturaleza carnal? ¿Cómo?

---

[195] Desde aquí y hasta el final (vv. 952-1084) Prudencio refuta la idea de que Cristo tuviera un cuerpo sólo aparente, sin fundamento real, como defendían, desde distintos postulados, marcionitas, fantasmáticos, maniqueos, docetas y gnósticos. Cabe, no obstante, separar de esta sección los vv. 1062-1084, que podrían considerarse la *peroratio* del poema (así FABIAN, *Dogma und Dichtung...*, pág. 37).

[196] Compárese este arranque con HORACIO, *Sátiras* II 4, 63-64.

[197] Cf. *Mateo* 9.2-6.

Cuando con su palabra fiable advertía agorero a sus discípulos qué habría de padecer el hijo del hombre[198] ¿no reconocía que él, aun con la virtud de su padre, era un hombre verdadero? Si yo no creo esto, entonces es que él los engañó.

Si preguntas[199], maniqueo, cuál es la naturaleza de Dios, todo lo que él es, es verdad. Pues si hace algo con engaño, ya no es dios. En la usanza divina no cabe el engaño. Acusas al Señor eterno de haber venido a nosotros con falacias, simulando algo distinto de lo que en realidad tenía. ¡Calla, locura de hombre! ¡Muérdete tu propia lengua, perro maldito, y que tu paladar desgarrado se trague tus palabras[200]! Mateo hace frente a tus ladridos y rebate tu rabia, cuando hace notar que todo el linaje de la estirpe carnal desciende hasta la encarnación de Cristo a través de seis veces siete[201] nombres de varones y que enhebra la vena de su alta sangre desde sus ancestros en un largo hilo, generación a generación. El séptimo llegó Cristo para añadir a la sexta septena este número que crea el año de sosiego, aquel que libera to-

---

[198] Cf. *Mateo* 26.2.

[199] Este adelantarse a la posible pregunta del interlocutor *(si... requiris)* es fórmula típica de la poesía didáctica: cf. VIRG., *Geórg.* II 288: *«Forsitan... quae sint... quaeras»;* OVIDIO, *Amores* I 10, 1: *«Cur sim mutatus quaeris? quia...»; Arte de amar* I 375, II 455; *Remedios contra el amor* 8, 161, 487, 803; *Cosméticos* 79 (cf. LUCR., V 1091; CATULO, LXXXV 1; VIRG., *Geórg.* II 227; OV., *Fastos* II 583). Véase asimismo M. CITRONI, «Dedicatari e lettori della poesia elegiaca», en *Tredici Secoli di elegia latina. Atti del Convegno internazionale (Assisi, 22-24 aprile 1988)*, Asís, 1989, pág. 109, n. 26, quien señala su vinculación a otros géneros como el epigrama y la carta.

[200] Para este verso, cf. HORACIO, *Sátiras* II 3, 274; para la siguiente referencia a Mateo, cf. *Mateo* 1.1-17.

[201] Nueva perífrasis numeral *(vid.* nota a *Cath.* VII 38-39), en este caso presente ya en el texto bíblico de referencia: *Levítico* 25.8. También en el v. 996 dice «dos veces tres sábados».

do aquello atenazado por variados contratos y alivia al hombre de la muerte del hombre[202]. Y es que entonces era aún imperfecto el barro mortal; pero llega el único varón perfecto y completo, Jesús, a quien nada faltó de las siete septenas con que dar el último toque de perfección al linaje mortal con su virtud eterna. Éste es aquel que nos cumple el séptimo sábado, de forma que, al fin asociada a Dios, descanse nuestra carne[203], maltratada por dos veces tres sábados con malos tormentos. Corramos por los conocidos escalones y al descendiente de reyes sigamos. Hallarás que Cristo ha descendido de la carne de antepasados humanos, que procede de la semilla de David y que, si se hace el recuento de su estirpe, hay que considerarlo como heredero de su sangre. ¿Cómo? Cuando Lucas[204], de sagrada palabra, trastocando el comienzo y volviendo hacia arriba sigue la línea de descendencia haciendo que el cuerpo del vástago suba y corra de vuelta el camino por entre sus antiguos ancestros, Cristo asciende hasta setenta y dos nacimientos (pues tal fue el número de doctores que envió al orbe[205]). Volvió a hilar de retorno los pasos que había descendido al nacer y esto le llevó hasta la punta última del cuerpo terreno: Adán. A continua-

---

[202] Como en otros pasajes, el contenido del texto es oscuro. LAVARENNE (*Prudence*, II, pág. 78, n. 3 a la pág. 36) lo explicó satisfactoriamente del siguiente modo: igual que, según la ley judía del jubileo, tras 49 (lit. «siete veces siete») años los judíos esclavizados recuperarían su libertad y las propiedades perdidas y vendidas, así, tras las seis septenas de generaciones nombradas por Mateo, Cristo (que, según Prudencio, vale él solo por una septena de generaciones) completa el número de «siete veces siete» que hace llegar el «año de sosiego», el jubileo de la humanidad, esto es, el rescate o redención de la esclavitud del pecado.

[203] Cf. *Hebreos* 4.9-10.

[204] Cf. *Lucas* 3.23-38, quien sin embargo enumera 75 generaciones desde José a Adán, incluidos ambos.

[205] Cf. *Lucas* 10.1: la *Vulgata* da este número de 72, si bien la versión griega y algunos manuscritos de la *Itala* dan 70.

ción el Padre divino recibe lo que indistintamente es suyo y nuestro y por medio de Cristo Adán se hace hijo del Dios supremo[206].

Sólo queda que hagas de aire a nuestra raza desde su origen: de aire sus prohombres, Leví, Judá, Simeón, de aire David, de aire los cuerpos de los grandes reyes, e hinchado de aire embustero, de nieblas y nubes el vientre mismo de la Virgen fecunda. Desvanézcase esa sangre sutil como el viento, derrítanse esos blandos huesos, arruínese el entramado de los rápidos músculos, llévese inútilmente el noto[207] todo lo que se ha hecho y espárzanlo las finas auras. ¡Sea fábula lo que somos todos!

Y ¿qué hace entonces Cristo, si no se encarna en mi naturaleza? O ¿a qué enfermo libera, si es para él una vergüenza asumir la carga de la carne y aborrece los ejemplares de sus propias manos? ¿Es que considera indigno de sí elegir un cuerpo de barro, quien antaño no creyó indigno de sí manosear el barro mismo[208], cuando daba forma a la vasija con tierra que aún no era carne sino viscoso fango sin vida e iba sacando con la presión de sus pulgares los miembros corruptibles? ¡Tan grande es su amor a la tierra[209], tan grande su cariño por nosotros! Tiene a bien recoger entre sus divi-

---

[206] Cf. *Lucas* 3.38.

[207] Un tipo de viento *(vid.* nota a *Apoth.* 656) y aquí el viento en general.

[208] Cf. *Génesis* 2.7. Para la «vasija» (lat. *uas)* mencionada a continuación, téngase en cuenta que así se refiere Prudencio en más de una ocasión (cf. *Cath.* VII 190; *Ham.* 281; *Perist.* V 163; *uasculum: Apoth.* 920; *Perist.* V 301) al cuerpo humano, destacando de esta forma su fragilidad y el barro de su origen (cf. además *Epil.* 21 y 26). Para ello, naturalmente, cuenta además nuestro poeta con modelos bíblicos *(vid.* p. ej. *I Pedro* 3.7; *II Cor.* 4.7).

[209] Expresión tomada de Virgilio, *Geórg.* II 301.

nos dedos un blando puñado de tierra bien fértil y no le parece sucio el contacto de la masa pegajosa. Había ordenado que se hiciera la luz[210]: ésta se hizo tal como había ordenado. Todo al crearse arrastró nuevas formas al mandato de sus órdenes; únicamente el hombre mereció recibir un rostro formado por la diestra del Señor y nacer de la creación artesana de la divinidad.

¿Con qué fin, pues, le tocó a nuestra arcilla esa suerte tan grande de ser tratada por las manos del Señor y hacerse sagrada por el honor de su arte y noble ya por su propio contacto? Dado que Dios había decidido que Cristo se mezclara con el suelo incorrupto, consideró digno de sus sagrados dedos aquello que quería moldear y crear así su prenda querida. Al ser destruida, es cierto, la naturaleza de esta nuestra tierra apelmazada perdió su belleza y quedó a merced de la muerte, mas la naturaleza de Dios, que nunca puede fenecer, quiso que la tierra caduca, mancillada originariamente por el uso nuestro, fuese suya, para que dejara de ser mancillable. Cristo es nuestra carne. Por mí se acaba y por mí renace. Me acabo por la muerte, que es mía, por la virtud de Cristo renazco[211]. Cuando muere Cristo, cuando entre duelo es enterrado, me veo a mí. Cuando ya de vuelta se alza desde su tumba, contemplo a Dios. Si es un fantasma de mi propio cuerpo, también es un fantasma de Dios. Forzoso es que en uno y otro caso sea Cristo embustero, si Cristo sabe engañar con su apariencia. Si no es un hombre verdadero aquel cuya humanidad prueba la propia muerte, tampoco es un dios verdadero aquel cuya divinidad anuncia la gloria de su obra[212]. ¡O bien cree tú que muere o rechaza

[210] Cf. *Génesis* 1.3.

[211] Cf. *Romanos* 4.24-25, *I Corintios* 15.22.

[212] Es decir, de su resurrección.

que esté entre nosotros y niega la verdad de Cristo en sus dos naturalezas! Pues ¿qué hay de magnífico si Jesús no ha muerto y regresa? Aquella memorable virtud de Dios consiste en que habiendo fenecido regresa al mundo de los de arriba y se alza después de enterrado. Todo el que pretende decir que Cristo es dios, que diga que también es hombre, para que así su grandeza divina no pierda su fuerza.

Sé que mi propio cuerpo resucita en Cristo[213]. ¿Por qué te empeñas en que renuncie a mi esperanza? Vendré por las sendas por las que él retornó de pisotear a la muerte (éste es nuestro credo) y vendré por entero. Pues en mi resurrección no seré menor o distinto de lo que ahora soy. El aspecto, fuerza y color serán los mismos que ahora viven y la fosa de mi tumba abierta no me ha de hurtar ni diente ni uña cuando me devuelva. Quien me hace regresar no entregará algo débil; pues si es debilidad lo que retorna, no hay restauración[214]. Lo que arrebató el azar, lo que se tragó la enfermedad, lo que el dolor, lo que truncó la vejez voraz con su endeblez devastadora, todo retornará a los miembros reparados del resurrecto. Porque la muerte vencida debe la garantía de no devolver, por medio de un engaño de la tumba, algo mermado, por más que hubiera devorado cuerpos ya mermados. Sin embargo la debilidad y la violencia de la enfermedad eran propiedad de la muerte. Devolverá lo que por cualesquiera medios había ido sorbiendo pieza a pieza, de forma que no retorne el muerto todo si falta algo de su cuerpo completo.

[213] Los versos que restan del poema son un himno a la resurrección de Cristo y los hombres (cf. *Cath.* X 125-148) y, desde el punto de vista retórico, constituyen la *peroratio* del poema, como indicábamos más arriba.

[214] Como se dice en *I Corintios* 15.42-43.

Expulsa, cuerpo mío, el miedo del corazón y cree que tú mismo has de retornar junto con Cristo Dios, pues él viste tu aspecto y junto a él te llama de nuevo. Ríete de las amenazadoras dolencias, desprecia los azares que te aquejen, desdeña el horror de la tumba. ¡Adonde Cristo al resucitar te llama, ve!

ORIGEN DEL PECADO
(HAMARTIGENIA)

PREFACIO

Dos jóvenes hermanos, un cavador y un pastor[1], los primeros que procrea la primera de las mujeres, colocan ante el altar, para consagrarlos a Dios, los primeros dones del fruto de sus esfuerzos. Éste ofrece productos de la tierra, aquél criaturas vivas. Con voto porfiado y distinto inmolan el uno la cría de una oveja, la de un surco el otro. Dios aprobó la ofrenda del menor, rechazó la que el mayor le preparó. He aquí que una voz, enviada desde el supremo trono, resuena ante ambos: «Calma, Caín; pues si ofreces tus dones adecuadamente y no repartes tus ofrendas con criterio adecuado, tu voto pervertido arrastrará la negra culpa»[2].

---

[1] Caín y Abel: cf. *Génesis* 4.2-5.

[2] Se basa aquí Prudencio en *Génesis* 4.7 pero según la versión de los Setenta (y de su traducción en la *Itala),* que contiene esa oscura referencia al «reparto» *(diuidas* en el texto de Prudencio), seguramente como resultado de la corrupción textual del pasaje (que también recogen AMBROSIO, *Caín* II 6; ISIDORO, *Cuestiones al Génesis* VI, y el *Contra los judíos,* atribuido a TERTULIANO, II y V), pero que a nuestro poeta viene muy bien para insistir, tanto en el prefacio (vv. 34, 37, 44, 45, 60 y 61) como a lo largo de todo el poema (p. ej. v. 2), en la idea de la herejía de «dividir» o «escindir» a Dios: *vid.* REBULL, *Prudenci. Natura...,* pág. 73; N. GRASSO, «Prudenzio e la Bibbia», *Orpheus* 19 (1972), 79-170 (esp. 114-115).

Celoso de la bondad aprobada por Dios, el hermano entonces arma su mano parricida, rompe el cuello fraterno con el combado azadón[3]. Con su asesinato impío[4] tiñe el mundo reciente que habría de ser purificado tarde, ya en su decrepitud, con la sagrada sangre de Cristo, con la que pereció el matador[5]. La primera muerte tuvo su comienzo en la herida de un inocente y acabó después, cuando fue herido un hombre sin culpa. Nacida por un acto criminal, con acto criminal fue destruida; éste en un principio golpeó a Abel, después a Cristo. Se puso fin además ella misma al acometer a aquel que no tiene fin. Así la antigua fábula tomó su comienzo de hechos venideros y el último evento vino marcado por la acción primera, cuando aquel campesino inaugurador de la muerte, aportando sus insulsas ofrendas de la tierra y considerando que Dios lo era de las cosas muertas, creyó dignos de ser consagrados los frutos empujados por su rastrillo, celoso atroz de una víctima viva[6].

Reconozco claramente a quién apunta este perfil, quién es el fratricida, quién el envidioso matador que torcidamente divide la norma de las cosas sacras, mientras piensa que él ofrenda sus votos más correctamente[7]. Marcíon, horma

[3] Aunque la *Biblia (Génesis* 4.8) no especifica realmente el instrumento del asesinato. Me permito recoger arriba el adjetivo «parricida» (lat. *parricidalem manum)* en su sentido antiguo, e.e. como asesino de cualquier miembro de su entorno familiar inmediato, incluidos los hermanos.

[4] Esto es, «innatural», «impropio de un hermano». Para esta acepción propia de «impío», véase la nota a *Apoth.* 555-556.

[5] Alusión al Demonio.

[6] Se insiste así en la idea, expuesta en el v. 5, de la oposición entre los seres vivos (e.e. animales) que aporta Abel y los muertos (e.e. vegetales) de Caín.

[7] La idea de que Caín y Abel representan dos sectas contrarias está ya en Ambrosio, *Caín* I 1, 4.

de la tierra más corrompida, enseña a sus duitas[8] a separarse del espíritu ofreciendo los dones de la carne contaminada y rindiendo culto separadamente a la eterna deidad. Si él guardara calma y no desatendiera los consejos, el paisanaje[9] calmado amaría la paz, reconociendo un único y vivo dios de los vivos. Éste, dedicado a un misterio pasajero, divide sacrílego la suprema sustancia; separando el mal y el bien como reino de dos dioses, concede dos cetros, creyendo que es dios aquel al que confiesa pésimo. Él es Caín cruento, enemigo de la unidad, aparcero[10] del mundo, sucio matarife de ofrenda inmunda y con sabor a tierra, la tierra del cuerpo pasajero, la vena corrompida, ese cúmulo de agua espesa y polvo cuya esencia florece con el fértil engaño, derramando las fecundas faltas de los pecadores, y mata la vida del alma con la mancha de la carne. La carne dirige sus dardos contra su hermana la mente, la mente se agita en el cerebro emborrachado, desde el que reúne sus jugosos desatinos empapada en el enloquecido veneno del cuerpo. A Dios eterno lo escinde en dos dioses, osa dividir la deidad indivisible. Cae fulminada por negar al único Dios y ese Caín triunfa con la muerte de su hermano el espíritu.

---

[8] Opto por mantener así el término latino *duitas*, que Prudencio acuña exclusivamente para este pasaje y con el que designa a los seguidores de Marción, por creer éstos en la existencia de *dos* dioses. Para el nombre de Marción, como se habrá observado, mantengo la forma Marcíon, pues así (lat. *Marcīon)* se refiere a él Prudencio sistemáticamente (con abreviación de la *o* en el v. 502), seguramente para mantener su acentuación griega *(Markíōn)*, tal como hace con otros nombres propios (véanse las notas a *Ham.* 520 y *Perist.* X 42). En cuanto al personaje y su doctrina, véase la *Introducción*, págs. 43-44.

[9] Esto es, el colectivo del pueblo cristiano.

[10] Alusión al oficio de Caín.

***

¿A dónde te precipita tu rabia, Caín traidor, divisor blasfemo de Dios? ¿No es para ti evidente el creador único? ¿Te lo ocultan las brumas de una imagen doble? Tu impura visión de continuo se reparte en dos separaciones, engañando la vista con figuras dobles[11]. Te burla la silueta duplicada de la tierra, haciendo que en tu necedad creas que sobre los cielos reina un dios dividido. Este sucio mundo acumula sendas distinciones[12] del Bien y el Mal, pero el cielo obedece a un único señor.

No alberga dos reyes el ámbito celeste por el hecho de que sean dos fuerzas las que sacuden las humanas cuitas. Exterior y terreno es el hombre que al ver tal panorama infiere que son dos los divinos poderes de las distintas cosas[13]. Al pensar que es dios el que en otro tiempo dio forma a la maldad y asimismo el que en la creación introdujo lo recto, sostiene que existen dos dioses supremos de naturaleza dispar. Pero ¿qué naturaleza doble puede mantenerse o reinar mucho tiempo[14] si una fuente dividida la separa del mando y la recorta con la respectiva dominación de la otra cabeza? O Dios es uno y posee la suprema potestad del

---

[11] Idea presente ya en Tertuliano, *Contra Marción* I 2, 3.

[12] La expresión empleada por Prudencio es ya de por sí redundante: *bina... discrimina*.

[13] Para el «hombre exterior», cf. *II Corintios* 4.16.

[14] Cf. *Mateo* 12.25.

mundo[15], o los que ya son dos amenguan por la dispar supremacía. Además, nada supremo hay si no es único y con plenos poderes, pues unos dioses por separado, mientras cada uno reclama su propio dominio y se arrebatan el mando, tienen un poder que no es ni supremo ni completo. Una jurisdicción repartida no es plena, porque no tiene uno lo que tiene su desigual: la separación se lleva parte del montón.

Nosotros reconocemos un dios pleno, sin partes, y único, dentro del cual está Cristo, también éste pleno y único, que tiene poder y lo tuvo sobre todas las cosas, y que lo tendrá[16], sin tolerar partícipe alguno ni alianzas. El supremo poder es el dominio unitario del mundo, excelso manantial de las potencias celestes, fuente única del orbe, cima natural de las cosas, autor de la semilla y el nacimiento, desde el que todas las cosas fluyen, la luz, los tiempos, los años y el número, el que dispuso que después de un elemento hubiera un segundo. Porque el uno es el principio del cómputo y el uno por sí solo no puede ser computado. Así, como no hay un segundo Padre y Dios[17] y como asimismo Cristo no es el siguiente a partir de su padre, es anterior al cómputo aquel dios único de hijo único. Él es dios, y dios con derecho, por

---

[15] Lat. *rerum cui summa potestas:* cf. Virgilio, *En.* X 100: *«rerum cui prima potestas».*

[16] Cf. *Efesios* 1.21 y *Filipenses* 2.9. Para el fondo teológico (e.e. la unidad entre el Padre y el Hijo) de todo este pasaje (vv. 27-55), *vid.* C. Micaelli, «Note di teologia prudenziana», *Vetera Christianorum* 21 (1984), 83-112 (esp. 99-109). Para el valor «sustancial» del verbo *uigeo* en este contexto, cf. *Apoc.* 1.4 y *vid.* C. Fabian, *Dogma und Dichtung. Untersuchungen zu Prudentius' «Apotheosis»*, Frankfurt, 1988, pág. 43.

[17] Lat. *pater ac deus*: debe considerarse (así p. ej. Thomson) como una expresión, como un único sujeto (cf. *Apoth.* 281-282 y *vid.* Micaelli, «Note...», págs. 102-103). Para la siguiente construcción, *genitore secundus*, cf. Ausonio, *Parent.* III 6: *«patre secundus».*

ser el primero y el único, el primero en su propio poder y además el primero en aquel que engendró. Pues ¿qué diferencia implica esta sencilla generación[18]? Siempre serán uno mismo el engendrador y aquel Único, engendrado por el Único antes del caos y libre de cómputo y tiempo. ¿Quién se atrevería a decir que es dos aquella sustancia que reina bajo una única grandeza divina, propia de sí misma y siempre preexistente, y a escindir las fuerzas de esta única naturaleza? ¿Acaso el padre hizo una adopción[19], de suerte que al otro, de linaje foráneo, le toque aportar el número dos y, estando separado, introducir una deidad gemela? Forma del Padre verdadero es el Hijo verdadero[20] y demuestra cabalmente su unidad al mantener la misma forma. No acerca a ambos un amor buscado ni los une un juramento de lealtad, sino que el seguro afecto y un linaje único, que es Dios, montan una unidad suprema.

Este camino te desagrada, Marcíon, tu secta condena esta fe al repartir el cielo entre dos señores. ¿Qué nieblas te confunden, qué sueño yace en tu inteligencia inepta, que entre visiones recibe una doble imagen separada en un cielo bifurcado?

Si un embotamiento pasmado bloquea la fuerza de tu mente, al menos observa los elementos evidentes a tus ojos terrenos, señales con las que tuvo a bien mostrarse el hecho

---

[18] La generación del Hijo a partir del Padre.

[19] Lavarenne *(Prudence*, II, pág. XIII) encuentra aquí una alusión a la creencia del adopcionismo, seguramente difundida ya en el s. iv, según la cual Cristo no era dios verdadero por cuanto adoptado por el Padre. En el año 785 el papa Adriano I condenó expresamente por estas doctrinas a dos hispanos: Elipando, arzobispo de Toledo, y Félix, obispo de Urgel.

[20] Cf. *Hebreos* 1.3.

oculto de Dios. La agorera grandeza divina del Padre había ya antaño previsto esta herejía: que habría quien escindiera en porciones al rector de la luz y del orbe, duplicándolo con reinos separados. Por esto puso un modelo y ejemplar visible a nuestros ojos, para que nadie crea que hay dos divinidades[21]. Es una única llama la que a través de la inmensa cavidad del cielo proporciona los tornadizos días, un único sol el que teje el año. Él, con todo, es triple, está lleno de fuerza sin separación alguna[22] y se sostiene en una triple estructura: resplandece, vuela, arde; es empujado por su movimiento, quema con su calor y brilla con su luz. Y es que son tres realidades a un tiempo: luz y calor y espíritu vivificante; una y la misma rueda estelar sin embargo se sirve de ellas sin separación, en un mismo curso atiende a tantas funciones y una misma sustancia subyace indistintamente a las tres.

No me atrevería[23] a comparar nada con Dios como si fuera equiparable, ni a poner a la altura del Señor un astro

[21] Dos códices del siglo IX (S^2U) añaden aquí un verso: *imperitare uagis mundi per inania formis* (*uagas... formas*: *U*), ausente de los demás manuscritos (aunque con un paralelo, por cierto, en el *caeli per inania* de CLAUDIANO, *Contra Eutropio* I 375). Caso de que aceptáramos su autenticidad, habría que traducir el pasaje como: «para que nadie crea que hay dos divinidades que con formas errantes gobiernan a través del espacio vacío del firmamento».

[22] Lat. *nullo discrimine*, expresión que VIRGILIO gustaba de emplear en idéntica posición de verso (cf. *En.* I 574, X 108, XII 498 y 770) y que encontramos, sin ir más lejos, en el v. 99 de este mismo poema.

[23] La fórmula con que Prudencio abre este nuevo apartado (lat. *Non conferre... ausim)* se corresponde con el recurso retórico de la aposiopesis o *reticentia*, concretamente en su modalidad ante el tabú religioso, si bien la utiliza precisamente con función análoga a la de la *licentia*, esto es, para justificar en definitiva no la omisión de unos contenidos determinados (función propia de la aposiopesis) sino precisamente su tratamiento, inten-

que es su esclavo, mas el propio Padre quiso que a partir de lo más pequeño calibraran su grandeza los hombres, incapaces de vislumbrar las cosas elevadas. En el reflejo de lo pequeño percibimos aquello que no comprendemos y nos es dado indagar la verdad[24] oculta a través de elementos cercanos. Nadie ha visto dos soles a no ser por efecto de un glaucoma o bien si un oscuro manto cubre el cielo sereno, cada vez que la interposición de una nube esparce en falsos anillos los rayos rectos haciendo rebotar su fuego[25]. También las mentes tienen sus nublados y espesa calima. Hay un glaucoma que vela su vista con un manto acuoso para que la reflexión libre no entre en el tierno cielo ni aprehenda a un dios único con ágil intuición. Su contemplación poco lúcida se separa en dos destellos y levanta altares dobles para creadores gemelos.

Si hay dos ¿por qué, entonces, no ha de haber muchos miles de dioses[26]? ¿Por qué se confina la deidad al número doble? ¿No era mejor desparramar sobre los pueblos enjambres dispersos de dioses o llenar indiscriminadamente[27] los rincones del ancho mundo con los monstruosos semidioses a quienes la salvaje barbarie sacrifica sus fútiles ofrendas?

---

tando dejar claro, naturalmente, que no procede así por irreverencia sino justamente para proteger a Dios de quienes lo atacan.

[24] Para la expresión (lat. *quaerere uerum)*, véase Horacio, *Epístolas* II 2, 45.

[25] Parece referirse aquí Prudencio al fenómeno meteorológico del parhelio o aparición simultánea de varias imágenes del sol reflejadas en las nubes, cosa que en ocasiones era interpretada como prodigio *(vid.* Séneca, *Cuestiones Naturales* I 11-13; Tito Livio, XXVIII 11, 3 y XLI 21, 12).

[26] Cf. Tertuliano, *Contra Marción* I 5, 1: *«primo enim exigam, cur non plura, si duo?»* («pues para empezar preguntaré, ¿por qué no más, si es que son dos?»).

[27] Lat. *nullo discrimine: vid.* nota al v. 72.

Si divinidades discordantes ocupan un cielo compartimentado, conviene asignar a nubes y fuentes, al bramante océano, a bosques y cerros y grutas, a ríos, a vientos, a fraguas y minas sus propios dioses y a cada uno de ellos su parcela. O, si te repugna rendir culto a los espectros de los gentiles y tienes a bien que haya dos colegas de cetros asociados, dime, vamos, a quién ha correspondido el gobierno de las tierras, quién controla las tempestades marinas con su ley eterna. Explica el reparto de jurisdicción de estos señores coherederos. «Uno», dices, «reside allí arriba en sombría fortaleza, causa de la depravación, dios de los atropellos, desapacible, injusto, que sembró todo el mal que bulle en el mundo pecador y, emponzoñando la nueva semilla con su jugo de serpiente, hizo que el principio de las cosas arrancara de aquello que es estímulo de muerte. Él mismo es el artesano del mundo, el que hizo la tierra, el mar, las estrellas[28]; él mismo creó al hombre y aunó sus arcillosos miembros, dándoles forma para que la enfermedad los devore, para que se ensucien con sus muchas faltas, para que la tumba los descomponga en informe podredumbre. Del otro, en cambio, es propio el amor piadoso[29] y el sosegado talante curativo que reanima a los hombres, que salva las cosas mortales. Dos Testamentos emanaron de uno y otro príncipe; éste, el mejor, nos ha dejado el Nuevo, el Viejo nos lo dejó el dios amargo».

Ésta es, Marcíon, tu palabra grave y dialéctica, más aún, el manifiesto delirio[30] de tu cerebro atronado.

---

[28] Expresión de VIRGILIO, *En.* XII 197.

[29] Lat. *pietatis amor*, expresión compartida con CLAUDIANO, *Poemas Menores* XXXI 48.

[30] Lat. *frenesis manifesta*, eco de JUVENAL, XIV 136, aunque con abreviación de la vocal en la penúltima sílaba del sustantivo.

Sabemos que hay un padre de la perversión, pero sabemos que éste sin embargo no es en absoluto un dios, muy al contrario, es siervo de la Gehena, que ha de ser condenado en el estigio Averno[31]. Siniestro es el dios marcionita, cruel, amigo de asechanzas, de rostro altanero, y su cabeza serpentina, ceñida de negras nubes[32], está rodeada por humo y por fuego. La envidia, incapaz de soportar los gozos de los justos, rocía sus ojos lívidos con hiel abrasada[33]. Una densa cresta de hidras en desorden cubre sus hombros velludos y verdes cerastas lamen su rostro. Con su propia mano dobla en un nudo los lazos trenzados con hilos escurridizos, sujeta las trampas abiertas con atadura pronta a soltarse y tensa las

---

[31] El lago Averno, situado en Campania, recibió ese nombre al parecer porque, debido a sus emanaciones, en su entorno no vivía ningún pájaro (gr. *áornos)*. Sea como fuere, el caso es que entre los paganos fue una más de las representaciones del infierno, valor con el que asimismo lo emplea aquí Prudencio. Para el adjetivo «estigio» («infernal»), véase nota a *Cath.* V 128; para la Gehena, nota a *Cath.* VI 112.

[32] Lat. *cinctum cui nubibus atris / anguiferum caput;* imitado de Virgilio, *En.* IV 248-249: *«cinctum adsidue cui nubibus atris / piniferum caput».* Para la descripción del dios de Marción Prudencio se inspira en diversas representaciones clásicas de monstruos y muy especialmente en la de las Furias (para éstas, *vid.* nota a *Cath.* XI 92). Como puede comprobarse, además, está muy presente en esta descripción el elemento de la serpiente, tradicionalmente considerado monstruoso y con unas connotaciones muy particulares en la cultura cristiana.

[33] Para la expresión «ojos lívidos» (lat. *liuentes oculos)*, cf. Estacio, *Tebaida* I 617, y, aplicado también a un ser terrible, Claudiano, *Contra Rufino* I 138. Las «hidras» que se mencionan a continuación son sencillamente «serpientes» (cf. asimismo Claudiano, *Contra Rufino* I 42-43, donde, por cierto, habría que reconsiderar la lectura *ydros* del códice O_2 a la luz de este pasaje de Prudencio); las «cerastas» son una variedad de víbora muy venenosa, y para este verso de Prudencio contamos también con ecos en Claudiano, *Contra Rufino* I 96 (para el que asimismo habría que reconsiderar la lectura *ora* en lugar de *membra*), si bien estos ecos se cruzan con los de Virg., *En.* II 211.

correas que han de servir de cadena. Su habilidad es andar a la caza de fieras, enredar en sus mallas a las brutas alimañas y, en fin, poner a la presa errante cepos ocultos en lugares secretos. Éste es aquel sañudo cazador que en constante matanza no ceja de golpear a las almas incautas, Nebrot[34], el que con hábil astucia rodea el mundo erizado de retorcidas quebradas[35] y boscosos[36] farallones, tratando de atrapar a unos con falsedad y encubiertos engaños, destruir a otros luchando con sus gigantescos brazos y dar amplia muestra de sus mortíferos triunfos.

[34] A Nebrot o Nemrod, fundador del imperio asirio, menciona la *Biblia (Gén.* 10.8-9) como «robusto cazador» *(robustus venator):* compárese con esta expresión la de Prudencio: *«uenator atrox»*, y, a su vez, la de Claudiano, *Contra Eutropio* II 524: *«uenatus atrox»*.

[35] Lat. *curuis anfractibus:* cf. Virg., *En.* XI 522, y Claud., *Olibr.* 105.

[36] Lat. *siluosis scopulis*: en principio puede resultar chocante la adjetivación «boscosos» aplicada a «farallones» y ello me llevó incluso a suponer que *siluosis* encubría, por fácil deformación paleográfica (cf. además la lectura primera de *S*: *siluiosis*), un originario *sinuosis* (cf. Prudencio, *Ham.* 199-200; *Apoth. pref. II*, 5-16; *Perist.* VII 34; Valerio Flaco, II 451-452; Estacio, *Teb.* V 518-521, IX 504-505, y para la vinculación de las sinuosidades y la herejía a lo largo y ancho de los poemas de Prudencio, *vid.* M. Malamud, *A Poetics of Transformation: Prudentius and Classical Mythology*, Ithaca-Londres, 1989, págs. 93-110). Sin embargo —y esto me ha hecho abandonar de momento tal idea—, debe tenerse en cuenta que la *silua* y lo *siluosum* pueden tener la acepción negativa de lo enmarañado en su derivación moral cristiana: cf. Agustín, *Sal.* XCV 5; *Confes.* XIII 19, 24; Prudencio, *Ham.* 792-793; *Symm.* I, *pref.* 72. Recuérdese asimismo la referencia al Hades de Estacio en *Teb.* III 119 *(«infames* scopulos siluam*que nefandam»)*. Un ejemplo literario de árboles arraigados en escollos nos lo da Virgilio, *En.* IV 445-446 (cf. además Ovidio, *Heroidas* VII 37-38).

Malvada muerte, ¿a qué no obligas a los pechos mortales[37]? El hombre mismo (¡ay vergüenza!), despreciando al príncipe de la vida, venera su propia perdición, rinde culto a un sanguinario matarife y adora el filo de la espada que ha de cortar su propio cuello[38]. ¡Hasta tal punto es dulce la muerte para los infelices atrapados por el néctar del pecado, tan gran placer extraen de su ruina en las tinieblas en que se hallan! ¡Se considera dios al que en un principio engendró el mal y al que tiznó el bien con impurezas y lo blanco con lo negro! Es una locura semejante a la de aquellos de quienes se comenta que consagraron como diosas a la Fiebre y la Roña y les dedicaron santuarios[39].

El inventor del pecado no es un dios; lo creó y concibió en su mente infame un ángel degenerado que antes desplegaba sus rayos como augusta estrella y ardía con una gloria alimentada por Dios como enorme resplandor crecido de la nada[40]. Pues de la nada viene todo lo anterior y lo que se ha hecho en parte alguna; en cambio no viene de la nada Dios y la Sabiduría verdadera[41] y el Espíritu Santo, realidad siem-

---

[37] Reproduce casi literalmente Prudencio *(«Inproba mors, quid non mortalia pectora cogis!»)* dos pasajes de VIRGILIO en que éste increpa al amor y hambre de oro respectivamente: *En.* IV 412 *(«Improbe Amor, quid non mortalia pectora cogis!»)* y III 56-57 *(«quid non mortalia pectora cogis, / auri sacra fames!»;* y, por cierto, la expresión *auri fames* la encontramos más abajo en el v. 257).

[38] Para el fondo bíblico, cf. *Hechos* 3.14-15.

[39] *Febris* («La Fiebre») y *Robigus* («La Roña», también llamada *Robigo;* en su lugar Prudencio utiliza como sinónimo *Scabies)* eran divinizaciones gentiles de carácter apotropaico y fueron criticadas por los cristianos en su lucha contra el paganismo *(vid.* p. ej. críticas a *Febris* en AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* II 14, III 25; *Contra Fausto* XX; CIPRIANO, *Ídol.* IV —y de aquí MINUCIO FÉLIX, *Octavio* XXV 8—).

[40] Cf. *Isaías* 14.12.

[41] Cf. *Cath.* XI 20.

pre viva y nunca comenzada que, es más, también ha creado aéreos ministros. Uno de entre éstos, el de más bello rostro, soberbio por su grandeza, al tiempo que se pavonea crecido por sus desmedidas fuerzas, que se enaltece en exceso con gran hinchazón de sí mismo[42] y que hace de sus propios fuegos mayor alarde del permitido[43], convenció a algunos de que él había nacido con sus propias fuerzas y había tomado de sí mismo materia con que emprender los primeros pasos de su vida y que su propio nacer había comenzado sin necesidad de promotor. A partir de aquí su escuela planea crear una secta medio secreta que enseña que su caudillo surgió de repente de las tinieblas, él, que habría estado viviendo tiempo atrás como agazapado en una noche eterna y habría ejercido su reino durante ese tiempo oculto. Por rivalizar, según cuentan, sacó bruscamente su cabeza de la negra vaharada con el fin de echar a perder las obras divinas.

Pero esto lo niega nuestra razón, que no tiene derecho a poner en tela de juicio la unidad de la fe que ha sido transmitida por el libro sagrado. «Nada», dice, «ha sido hecho sin participación de Dios, sino todo a través de él, todo, y no hay ningún otro que no haya sido hecho por él»[44]. Sin embargo aquél, hecho bueno desde su origen, creado para ejercitar el bien y con la claridad de la fuente primera de su linaje, al punto empeora por propia iniciativa, al tiempo que la pálida envidia mancha su tez y lo azuza con amargos agui-

---

[42] Para la expresión *grande tumens,* cf. VIRG., *En.* XI 854; CLAUDIANO, *Olibrio* 39-40 y *Contra Rufino* II 344; para *altius effert,* VIRG., *Geórg.* III 553.

[43] Para esa soberbia, cf. *Isaías* 14.13-14.

[44] Cf. *Juan* 1.3.

jones[45]. Con el pasto de los celos ardió, pues, la chispa del odio y un repentino dolor inflamó de hostilidad su talante. Había observado que la arcilla y la figura en que ésta se componía recibían calor con el soplo de Dios y que además era puesta como señor de lo creado, de forma que la naturaleza de suelo, piélago y firmamento había aprendido a desplegar su rico fruto como esclava del hombre y a adjudicar este despliegue a su rey terrenal. La bestia aumentó su hinchazón con la rabia que fermentaba en su espíritu y con amargura sacó la violencia de sus tuétanos agrios. Esa bestia libre de manchas, para quien por entonces una recta sabiduría conservaba la joven tersura de su cuerpo esbelto, héteme aquí que anuda nuevos lazos en su pecho sinuoso, envolviendo su vientre brillante con retorcidas espiras. Su lengua otrora sencilla relumbra con variada arte parlera y, desgarrada por el dolo, resuena con palabras de triple sentido[46].

De aquí procede la fuente natal del pecado, él es el príncipe del que manó el origen del Mal, él, que en un primer momento aprendió a corromperse a sí mismo y después al hombre, sin doctrina de maestro alguno; al mundo de estos últimos tiempos le corresponde la destrucción por haber derrocado a su guía, y todos los aparejos del mundo se han venido abajo. No de otra forma que cuando un ladrón, lanzado a despojar al desprevenido viajero y olvidado en un

[45] Fraseología de VIRGILIO, *En.* XI 337, por cuya preservación Prudencio accede incluso a crear un alargamiento métrico anómalo en el aquí nominativo (en Virgilio, ablativo) *inuidia* (sobre éste, *vid.* R. PALLA, «Questioni di metrica ed esegesi prudenziane», *Studi Class. e Orient.* 32 (1982), 253-275 [esp. 262-263]).

[46] La «variada arte parlera» recuerda la crítica que ya lanzaba a la formación retórica en el *Prefacio General* (*vid.* nota al v. 9). Para la fraseología del último verso, cf. VIRG., *Geórg.* III 439.

principio del botín, hiere con la espada a su propio dueño, nudo y estorbo de la pelea[47], para con su muerte llevarse victorioso el manto robado, rico saqueador de un cuerpo que ya no opone resistencia; así, la casa sujeta al control del hombre, me refiero al riquísimo mundo, dio en rápida ruina por los pecados de su señor y, expuesto ya a mancillas, absorbió el mal de su dueño[48]. Entonces el maligno sembrado osó de sus más suculentos terrones producir cizaña y ligeros lampazos a través de los impuros cultivos y malogró las mieses de blanco trigo con sus avenas huecas[49]. También entonces aprendieron los feroces leones, tras matar al pastor[50], a alimentarse de la sangre inocente de los chotos y a despedazar con sus fauces los novillos ya domeñados para el yugo. Asimismo el lobo, espoleado por los quejosos balidos, se afanó por romper en la noche los nutridos rediles. Todo animal quedó imbuido de la maña astuta para el funesto robo, y el engaño agudizó los sentidos después de torcerlos. Aunque una cerca rodee los huertos floridos y prietos vallados cierren los viñedos, o bien la devastadora langosta se comerá los retoños reventones o bien la uva será desgarrada y destrozada por aves salvajes. ¿Para qué hablar de las fibras de las hierbas que, untadas de ponzoñoso veneno, destilan peligroso jugo mortífero? Fíjate cómo su sabor nocivo bulle en tiernos arbustos, aunque antes la naturaleza

---

[47] Lat. *pugnae nodumque moramque*, expresión tomada de VIRG., *En.* X 428, y que a su vez se basa en una frase popular (cf. SÉNECA EL RÉTOR, *Suasorias* II 19; SÉNECA, *Agamenón* 211; LUCANO, I 100).

[48] Comienza aquí, hasta el v. 246, una exposición de los males del mundo causados por los pecados del hombre.

[49] Como es habitual en él, combina aquí Prudencio la referencia bíblica *(Génesis* 3.18) con ecos verbales virgilianos *(Geórg.* I 152-154; *Églogas* V 37).

[50] Para esta expresión *(occiso pastore)*, cf. VIRG., *En.* XI 811; para la siguiente *(sanguine pasci)*, CLAUDIANO, *Consulado de Estilicón* II 14.

produjera cicutas inofensivas y la flor, cuajada de rocío, que engalana la verde rododafne diera pasto sin tacha a las retozonas cabritas[51].

Una vez destruido el conocido pacto los propios elementos rebasan también el límite marcado y lo arrancan y derriban todo[52], sacudiendo el orbe con antilegal violencia. Combates entre aquilones[53] quiebran la umbrosa espesura y cae el bosque descuajado por desenfrenados temporales. En otra parte una violenta garganta con sus aguas torrenciales[54] desborda las riberas que la enmarcan, barreras que le habían sido impuestas, y sin rumbo fijo domina en las anchuras de los campos arrasados. Pero a estos elementos no los dotó el propio Creador en su nacimiento de una rabia tan fuerte, sino que fue la licenciosa relajación del mundo la que turbó las plácidas leyes al romper el timón.

Y no es de extrañar si los miembros del orbe son sacudidos y volteados, si zarandeado por sus propios defectos marcha a duras penas el engranaje del mundo, si una plaga instigadora de males azota las tierras[55]. La vida de los hombres da ejemplo para que, con él, las demás cosas pequen; la vida de los hombres, a la que locura y yerro proporcionan todo cuanto hace, de forma que braman las guerras, que el hedonismo disoluto se derrama por doquier, que hierve el deseo con su fuego impuro, que engulle montones de monedas

---

[51] La rododafne es nuestra adelfa. Para las «retozonas cabritas» *(lasciuis... capellis)*, cf. VIRG., *Églogas* II 64.

[52] Lat. *rapiuntque ruuntque*, expresivo final de hexámetro tomado de VIRGILIO, *En.* IV 581.

[53] Como modelo de viento impetuoso *(vid.* nota a *Apoth.* 656).

[54] Cf. VIRG., *En.* VI 550.

[55] Lat. *terras... fatigat*, como en VIRGILIO, *En.* I 280, y CLAUDIANO, *Contra Rufino* I 370. También el «engranaje del mundo» (lat. *mundana machina)* recuerda la *machina mundi* de LUCRECIO, V 96.

por sus anchas fauces el torbellino de la avaricia[56], no moderada por límite alguno en su afán de poseer sino que añade nuevos deseos al apilamiento de sus riquezas. Y es que el hambre de oro[57] se torna mayor con el oro conseguido.

De ahí procede la cosecha de los pecados y la sola raíz de los males[58]: cuando el acicalamiento, rufián y perdición del pudor, filtra los manantiales todos de los ríos y los filones ocultos, cuando una inadecuada ambición escudriña las vetas de la tierra sucia, rascando los escondrijos de la naturaleza oculta, por si escarbando encuentra por azar en algún pozo piedras radiantes[59]. Pues la mujer, no contentándose

---

[56] Cf. Claudiano, *Consulado de Estilicón* II 111-112, y para el «torbellino», *ibid.* 116.

[57] Lat. *auri... fames*, eco evidente del virgiliano *(En.* III 57) *auri sacra fames*, pasaje que ya imitaba parcialmente Prudencio en el v. 149 de este mismo poema. Para la idea del sinfín de la codicia, cf. Horacio, *Od.* III 16, 17-18.

[58] Expresión tomada de *I Timoteo* 6.10, aunque el pensamiento es de honda raigambre clásica.

[59] El denuesto del lujo femenino (y de las piedras preciosas como un detalle de éste) es secular en la mentalidad occidental desde los griegos y se vio reforzado si cabe en el mundo cristiano: véanse a este respecto las observaciones y referencias que hago en mi artículo «Estructura y valor literario del poema ovidiano sobre cosméticos», en J. L. Arcaz, G. Laguna & A. Ramírez de Verger (eds.), *La obra amatoria de Ovidio (aspectos textuales, interpretación literaria y pervivencia)*, Madrid, 1996, págs. 121-142 (esp. 131-133); véanse también los pasajes citados por Rebull, *Prudenci. Natura...*, pág. 93, n. 37 (en los que, por cierto, debe corregirse la referencia a Lucrecio, IV —y no V— 1125-1132). Por otra parte, en los versos que siguen (hasta el 297), Prudencio lanza su diatriba contra el lujo femenino como antesala de otro problema para él aún mayor: el afeminado lujo masculino. En ello imita, aunque con orientación moral contraria, los versos 17-26 de los *Cosméticos para el rostro femenino* de Ovidio, de los que recoge incluso algún eco fraseológico. A la comparación de ambos pasajes he dedicado parte de otro trabajo («Pervivencia literaria de los *Medicamina faciei femineae* de Ovidio», *Habis* 26 (1995),

con su ingénito atractivo, falsea su belleza exterior y, como si la mano artesana del Señor le hubiera dado un rostro inacabado que aún exija cosas tales como hermosear con sutiles amatistas el alcázar de su frente coronada, o ceñir su cuello simple con encendidos collares, o suspender verdes gemas de sus cargadas orejas[60], prende además la blanca piedrecita de las conchas en sus abrillantados cabellos y su pelo trenzado queda sujeto con cadenitas de oro. Hastío da pasar revista a las sacrílegas inquietudes de las mujeres, que ensucian con afeites la materia dotada por los dones de Dios, haciendo que la piel, embadurnada de potingues, arruine aquello que antes había sido y quede irreconocible por su falso color.

A esto se dedica ese sexo bien deleznable, cuya frágil inteligencia oscila en la estrechez de su pecho con el fácil vaivén de los vicios[61]. ¡De qué nos vamos a extrañar, si aquel

---

145-152 [esp. 147-151]) y a él remito para mayores detalles. Además, Prudencio nos ha dejado otras execraciones del lujo en el combate que Molicie y Sobriedad libran en *Psych.* 310-453, o también en la transformación incluso física experimentada por Cipriano tras su conversión (cf. *Perist.* XIII 28-30). Compárese, por contra, la defensa —eso sí, moderadísima— que había hecho del *cultus* en *Cath.* VIII 21-24, aunque en aquel caso éste, a su vez, debía evitar precisamente la soberbia que supondría hacer alarde del propio ayuno.

[60] El detalle del peso desmesurado de los pendientes es recurrente en pasajes que tratan este tema (véase una muestra de ellos en mi artículo, ya citado, «Pervivencia...», pág. 150), si bien el color verde de las gemas lo toma Prudencio de Lucrecio, IV 1126, donde propiamente no se habla de pendientes sino de esmeraldas engastadas en oro sin mayor especificación, aunque a su vez hay también una alusión al color verde —referido al agua— en uno de los pasajes citados como paralelos temáticos: Ovidio, *Arte de amar* III 129-130.

[61] Lat. *uitiorum fluctuat aestu;* cf. Virg., *En.* IV 532: *«irarum fluctuat aestu»;* VIII 19: *«curarum fluctuat aestu»;* XII 486: *«fluctuat aestu»*. Para el papel de la mujer en la obra de Prudencio, *vid.* J. Fontaine, «La femme dans la poésie de Prudence», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Au-*

que es jefe y rey del cuerpo femenino, el que gobierna la débil porción cortada de su propia carne[62], que tiene a su mando esa tierna vasija[63], también cae en la disolución del lujo! Podrías ver enervarse con el refinamiento a los que ayer fueron héroes, aquellos para los que el Hacedor había moldeado recios miembros y cuyas duras articulaciones había robustecido con huesos. Al contrario, se avergüenzan de ser varones: buscan las mayores vanidades con que llamar la atención, de suerte que con su veleidad liquidan su robustez genuina. Disfrutan poniéndose, no mantos de vellón de oveja, sino capas flotantes de despojos de ramas traídos del mundo oriental[64], y tachonando su duro cuerpo con broca-

sone à Prudence, París, 1980, págs. 415-443 (= *Rev. Ét. Lat.* 47 *bis* (1970), 55-83).

[62] Según el episodio narrado en *Génesis* 2.21-23. Compárese la expresión prudenciana *(resectam particulam)* con Horacio, *Odas* I 16, 14-15 *(particulam desectam)*.

[63] Cf. *I Pedro* 3.7. Para la «vasija», *vid.* nota a *Apoth.* 1024. Para la «disolución del lujo» (lat. *soluitur in luxum)*, cf. Claudiano, *Guerra contra los Getas* 367 *(in luxum... resoluit)*.

[64] Literalmente dice: *Vellere non ouium sed Eoo ex orbe petitis / ramorum spoliis fluitantes sumere amictus / gaudent...* Por lo que se refiere a la fraseología del primer verso, está claro que tiene en mente a Ovidio, *Cosméticos* 21: *«induitis collo lapides* Oriente petitos» (cf. también *Metamorfosis* VII 266 y véanse mis observaciones en «Pervivencia...», pág. 151). En lo referente al tejido de que están hechas las capas (y, por cierto, compárese Catulo, LXIV 68: *«fluitantis amictus»;* y, para la imagen de la tela ondulante al viento, Ovidio, *Arte de amar* III 301-302: *«haec mouet arte latus* tunicisque fluentibus *auras / accipit»;* y Prudencio, *Psych.* 188-189 y 363), hay quien duda de si con los «despojos de las ramas» se refiere a algún tipo de tejido vegetal como el algodón, o bien a la seda. Particularmente, me inclino a pensar que se trate de esta última, cuyos capullos se encontraban en los árboles *(vid.* Virg., *Geórg.* II 121: *«uelleraque ut* foliis *depectant tenuia Seres»,* «cómo los Seres [e.e. chinos] cardan en las hojas los finos vellones», y dos pasajes que, creo, estuvieron en la mente de nuestro poeta: Séneca, *Hércules Eteo* 665-667: *«nec Maeonia distinguit acu / quae Phoebeis subditus Euris /* legit Eois *Ser* arboribus»,

dos[65]. Añaden el artificio de hilos empapados en hierbas hervidas, que simulan formas variadas por la distinta distribución de su urdimbre. Se peinan pieles de animal, según cada cual resulte más suave al tacto. Podrías ver a éste a la caza de lascivas túnicas en atropellada carrera, así como tejiendo en novedosas telas los emplumados ropajes de aves multicolores; a aquél exhalando vergonzosas emanaciones femeninas con sus olorosos potingues y polvos extranjeros.

El lujo controla todos los impulsos motores de nuestra vida, los que el Creador forjó y distribuyó entre los cinco sentidos[66]. Para orejas y ojos, así como para la nariz y el paladar el pecaminoso artificio busca una sucia utilidad. También el propio tacto, que ocupa todo nuestro cuerpo, anda buscando en los blandos abrazos la tierna caricia. ¡Ay dolor! ¡Que estén sucumbiendo las leyes auténticas de la naturaleza y sus dones estén siendo arrastrados como prisioneros del imperio de los apetitos! Todo el derecho pervertido está en alza, a la vez que cualquier cosa que el Todopoderoso nos había dado para poseerla la tuercen a propósitos

---

«... el producto que el Ser recoge de los árboles de Oriente», y Estacio, *Sil.* I 2, 122-123: «*querimur iam Seras auaros / angustum* spoliare nemus», «... nos quejamos ya de que los Seres avaros espolien el bosque esquilmado»). Pero, sobre todo, compárese este otro pasaje de Prudencio, ya citado, que aparece en un contexto análogo de execración del afeminamiento (*Psych.* 363): «serica*que infractis* fluitent *ut pallia membris*» («mantos de seda ondeen sobre vuestros miembros agotados»).

[65] Literalmente dice *scutulis*: las *scutulae* o *segmenta* eran una especie de dibujos geométricos que se aplicaban al tejido: puede verse una explicación ilustrada en Daremberg & Saglio, *Dictionnaire...*, IV, 2, s.v. *segmentum*, 1172a-1175b (esp. 1174a).

[66] Sigue a continuación una descripción de los cinco sentidos, motivo que, a decir de Lavarenne (*Prudence*, II, pág. 80, n. 7), es lugar común entre los apologistas, de los que cita como ejemplo Tertuliano, *Sobre los espectáculos* II, y Lactancio, *Instituciones Divinas* VI 20.

opuestos[67]. ¿Para eso, pregunto, se colocó la pupila observadora bajo el delicado párpado, para que contemple los molinetes de los cuerpos infames de semivarones[68] en el teatro y mancille su desdichada vista con un deleite abominable? O ¿por eso respiran los orificios parejos y hacen descender desde el centro de la torre del cerebro la nariz doble, para que un deseo mal aparejado beba los encantos que meretriz perversa lanza de su pelo perfumado? ¿Acaso por las vanas melodías de una chiquilla tañedora de lira, por los sonidos de sus cuerdas y el canto del banquete al calor de la perversión añadió Dios las espaciosas orejas y mandó que la senda de la voz penetrara por sus cavernosos pasillos? ¿Por ventura el paladar, asignado a la húmeda boca, existe por esta causa, para que los platos condimentados echen el lazo a la glotonería haragana y la intensa gula de un comilón, para que el exceso prolongue hasta la noche sus almuerzos, distribuidos en variados sabores, y fatigue su vientre cargado? Qué era duro, qué blando, qué liso, qué áspero, qué cálido o helado, Dios quiso que lo supiéramos palpando, mediante la interpretación del sentido del tacto. En cambio nosotros hacemos colchas de gozosas plumas y sábanas de lino y alisamos nuestra piel en una cama que nos debilita[69].

¡Feliz aquel que sabe[70] hacer moderado uso de los dones que le fueron entregados y mantener un parco límite en su

[67] Lat. *studia in contraria uertunt*: cf. VIRGILIO, *En.* II 39, y ESTACIO, *Tebaida* V 147 *(«studia in contraria»);* OVIDIO, *Met.* XII 179 *(«in contraria uersus»).*

[68] Referencia a los eunucos.

[69] Recuérdense las recomendaciones que también hacía contra el placer del sueño en *Cath.* I (esp. vv. 5-6).

[70] *Felix qui... potuit,* como en VIRGILIO, *Geórg.* II 490. Para el motivo clásico del *makarismós* o celebración de la dicha de alguien, véase la nota a *Cath.* IX 19. Para la exhortación a la vida moderada, cf. *Psych.* 554 y

disfrute, aquel a quien la rica apariencia del mundo y su ameno encanto, a quien su desbordante abundancia, engañosa de brillantes oropeles, no cautiva como a un niño ni consagra a un estúpido amor, aquel que comprende que bajo una pretendida dulzura subyace funesto veneno so capa de un bien engañoso!

Sin embargo antaño todo eso fue para nosotros sagrado y bueno, en el principio del mundo, cuando Cristo fundó el orbe. En efecto, Dios vio que era bueno, como el propio Moisés, cronista del nacimiento del mundo[71], nos lo testimonia. Dice: «Vio Dios que era bueno todo lo que creó». Esto he de seguir, esta idea mantendré de forma estable en mi mente[72], pues fue Dios la inspiración de lo que el santo profeta nos transmitió al recordar los primeros atisbos de la luz antigua: que es bueno todo aquello que Dios y la Sabiduría[73] hicieron. Por tanto, el fundador del bien es el Padre

---

609-612 y, con un contexto análogo, *Symm.* II 1015-1034. Obsérvese, de otra parte, la influencia lucreciana (I 936-942; IV 11-17) en la imagen de la dulzura que engaña a los niños, si bien en Prudencio, como en otros autores cristianos, esta imagen carece del sentido positivo que tenía en Lucrecio (para más detalles, *vid.* Ch. Gnilka, «*Prudentiana*», en M. Wissemann (ed.), *Roma renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte. Ilona Opelt von ihren Freunden und Schülern zum 9.7.1988 in Verehrung gewidmet*, Frankfurt, 1988, págs. 78-87 [esp. 78-81]).

[71] Como indica Lavarenne (*Prudence*, II, pág. 54, n. 1), entre los apologistas Moisés era considerado autor del *Génesis*. Para la cita siguiente, cf. *Génesis* 1.31.

[72] Lat. *hoc sequar, hoc stabili conceptum mente tenebo*: cf. Catulo, LXIV 209: «*quae mandata prius constanti mente tenebat*», y LXIV 238: «*haec mandata prius constanti mente tenentem*». Para *hoc sequar*, cf. *Apoth.* 239: «*hoc sequimur*», pasaje en el que también señalábamos reminiscencias catulianas.

[73] Es decir, el Hijo, tal como dijo en *Cath.* XI 20. Por lo que se refiere a los versos siguientes (346-353), nótese el carácter teológico y cómo in-

y con el Padre Cristo. Porque él es Dios, y Dios Padre e Hijo son uno[74]; pues uno los hizo la naturaleza que ambos comparten, única en voluntad, poder, virtud y amor. Con todo, no por ello hay dos divinidades ni dos artífices del mundo, porque no hay divergencia alguna en el linaje y por eso es ninguna la separación de su obra, ninguna la de su pensamiento. Un único fundador dio a luz todas las cosas, y eran buenas[75].

Nada enfangado mana de la fuente ni el agua brota revuelta o está enturbiada en el nacimiento de su vena primera. Pero cuando ese líquido incorrupto lame arenas sórdidas, se ensucia entre su pútrido contacto. ¿Acaso el caballo, el hierro, el toro, el león, la cuerda, el olivo tenían en sí la virtualidad del pecado cuando se les dio forma?[76]. Si degüellan a un hombre, no es el hierro[77] la causa de esa locura, sino la mano. Ni la bulliciosa histeria del circo[78] tiene en

---

cluso su fraseología coincide con otros pasajes análogos, como tantos de la *Apotheosis* (p. ej. 259-289).

[74] Cf. *Juan* 10.30.

[75] Según el pasaje, tantas veces citado, de *Génesis* 1.31.

[76] Esta enumeración, caótica en un primer momento, adquiere sentido en los ejemplos de los versos siguientes.

[77] Juega aquí Prudencio con el doble sentido que en toda la latinidad tuvo el vocablo *ferrum*, literalmente «hierro» pero por extendidísima sinécdoque «espada».

[78] Para los ecos verbales de este verso y el siguiente, cf. Estacio, *Sil.* III 5, 15. Por otra parte, la oposición de los cristianos a lo que comúnmente designaban como «locura del circo» (cf. Tertuliano, *Apol.* XXXVIII 4, *Espect.* XX 5; Isidoro, *Etimologías* XVIII 59, y, para críticas análogas entre los moralistas paganos, *vid.* Laguna, *Estacio...*, págs. 355-356, notas a Estacio, *Sil.* III 5, 15-16) es de todos conocida (cf. además *Symm.* II 1091-1132, *Perist.* VI 61-66). Tampoco gustaban de los ejercicios gimnásticos, mencionados más abajo, probablemente debido a la desnudez de quienes los practicaban (cf. *Perist.* X 190), si bien este desagrado lo profesaban ya asimismo los romanos tradicionalistas y helenófobos de los primeros tiempos.

el caballo al autor de su frivolidad o de su rabioso fragor: es la mente del vulgo, desprovista de sentido común, la que está loca, no el correr de los caballos; una afición infame echa a perder lo que era un don útil. Del mismo modo sabemos que las palestras lacedemonias[79] estaban empapadas de aceite y que el pacífico jugo servía para sus indignas actividades. O también, la osadía, colgando de una cuerda por los aires, sube al elevado proscenio con plantas despreocupadas[80]; o también, cuerpos temerarios brincan por encima de fieras con saltos voladores y andan jugando entre riesgos de muerte. El consenso público da lugar a espectáculos de sangre humana y las leyes hacen que por dinero se dispongan torturas en que los miembros de un hombre, despedazados por sanguinarias dentelladas, deleiten a una plebe divertida con esa muerte[81]. Cansancio me da seguir enumerando otros mil entretenimientos dementes de este estúpido mundo, los cuales, olvidados del verdadero Tonante[82], hacen rodar la vida del hombre entre tristes errores.

---

[79] Más concretamente de su capital, Esparta. La frase tiene ecos de VIRG., *En.* III 281. Se alude a continuación al aceite como «pacífico jugo», porque el olivo era, ya entonces, símbolo de la paz (cf. *Perist.* IV 56, *Tit.* 9 y 12). Por otra parte, el aceite estaba asociado a la lucha gimnástica (cf. CATULO, LXIII 64) porque los atletas untaban su cuerpo con él.

[80] Se refiere, naturalmente, a los funambulistas y, como señala THOMSON *(Prudentius*, I, pág. 230, n. *a*), parece que pudiera tratarse de la modalidad en que este ejercicio se realizaba entre dos plataformas situadas a distinto nivel.

[81] Se trata de los *bestiarii*, gladiadores a sueldo que luchaban contra fieras.

[82] Ya hemos visto la designación de Dios con el epíteto «Tonante», tradicionalmente propio de Júpiter *(vid.* nota a *Cath.* VI 81). Aquí, además, la especificación «verdadero» encierra —por vía de negación— una evocación del dios pagano, esto es, están «olvidados del verdadero Tonante» porque sólo piensan en las naderías propias de otros tiempos, los del Tonante pagano.

Nadie eleva hacia lo alto un espíritu que se acuerde del Padre supremo[83], nadie dirige sus suspiros al cielo ni, recordando la cumbre de su trono natalicio, se vuelve a contemplar a su propio creador y proyecta su esperanza por encima de los aires. Por el contrario, someten a señor indigno su mente contenta con roncar a pierna suelta bajo el peso de sus cuitas, aman en su postración lo perecedero y con su vista humillada buscan las cosas terrenales. Para ellos es bello lo que pare la tierra, lo que aporta la gloria engañosa, a lo que invita el destructivo placer, lo que pasa como ráfaga de aire que se levanta dispersando el polvo, lo que cruza al vuelo igual que una sombra leve.

Con estas contagiosas enfermedades acosa sus almas enfermas el poderoso salteador[84], aquel que, diluido por secretos poderes, beben los corazones de los hombres; siembra aquél hasta la médula todas las perversiones y esparce a sus ministros por los miembros. Pues allí tiene sus reales la numerosa cohorte de mandatario tal y pone cerco a las almas con sus armas terribles: la Ira, la Superstición, la Tristeza, la Discordia, el Duelo, la negra Sed de sangre, de vino la Sed y la Sed de oro, la Envidia, el Adulterio, el Engaño, la Maledicencia, el Robo[85]. Se erizan sus rostros informes y de

[83] Cf. *Romanos* 3.11.

[84] Es decir, el Demonio, al que viene aplicando calificativos semejantes *(vid.* p. ej. *Apoth., praef. II* 15, 45; *Apoth.* 408). Para los siguientes versos, cf. *Efesios* 2.2 y 6.12, *Romanos* 1.29-30.

[85] Para esta serie de faltas, cf. *Gálatas* 5.19-21; y para el recurso retórico a la enumeración, *vid.* nota a *Perist.* X 326. Obsérvese que estos Vicios aparecen ya aquí personificados, lo que en sí constituye un anticipo de los personajes alegóricos de la *Psychomachia* (para este aspecto, *vid.* R. Herzog, *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, Múnich, 1966, págs. 93-104). Por lo que respecta a la «Sed de oro», recuérdese de nuevo el «hambre de oro» del v. 257 y su modelo virgiliano.

porte amenazador. Se hincha la ampulosa Ambición, se ensoberbece la Ciencia[86], retumba la Elocuencia, oculto urde sus tramas el Fraude. Por eso ladra la Retórica perruna por todo el foro[87]; por esto una Sabiduría despreciable empuña su hercúlea maza[88] y muestra en cada pueblo sus propios gimnosofistas[89], la Religión idólatra cubre de cera[90] piedras ahumadas y se humilla pálida ante sordos altares.

¡Ay, con qué poderosos guerreros oprime al linaje mortal el malvado enemigo, con qué terribles escuderos lleva a cabo sus guerras de hierro ese caudillo, con qué duro imperio triunfa sobre sus vencidos![91]. En su ayuda surge el cana-

[86] Cf. *I Corintios* 8.1.

[87] El adjetivo «perruna», aquí aplicado a la retórica o facundia (lat. *canina),* ha de entenderse como equivalente de «agresiva», valor con el que ya lo aplicó Quintiliano (XII 9, 9) a *eloquentia* y Ovidio a *uerba* en un pasaje que sirve de claro modelo a Prudencio *(Ibis* 232): *«latrat et in toto uerba canina foro».* Para la execración prudenciana del uso torcido de la elocuencia, véase la nota al v. 202.

[88] Elementos constitutivos del atuendo típico de los filósofos (a los que alude con la referencia a la «Sabiduría») fueron la barba, el manto y el bastón (cf. Sidonio Apolinar, *Cartas* IV 11, 1; IX 9, 14; *Poemas* XV 197); Prudencio estaría ridiculizando este último al referirse a él como «hercúlea maza», esto es, la cayada que asimismo era típica en la representación de Hércules.

[89] Gimnosofistas *(gymnosophistaí,* «sofistas desnudos») fue el apelativo que los griegos dieron a ciertas sectas ascéticas de la India (cf. Plinio, VII 22; Apuleyo, *Flórida* VI 15; Agustín, *Ciud.* XIV 17). Aquí podría estar refiriéndose Prudencio con este nombre a los cínicos o «secta del perro», cuya desnudez o mal vestir intencionado fue objeto de más de un comentario satírico (p. ej. Juvenal, XIII 122, XIV 308-309) y a los que asimismo podría venir aludiendo con los ladridos de la Retórica que antes comentábamos.

[90] Para el sentido de este verbo *(incerat),* véase la nota a *Apoth.* 457.

[91] Obsérvese cómo en los versos siguientes Prudencio procede como si describiera los preparativos de una batalla real. Los pueblos mencionados

neo de yelmo espantable que apiña sus tropas, al tiempo que sacude la carga peluda de su mentón y blande en su diestra la pesada lanza. En otra parte bulle ardiente y enloquecido el ejército del rey amorreo; además, miles de gergeseos derraman sus filas y vuelan por todo el campo. Hieren éstos desde lejos, luchan de cerca aquéllos. Mirad cómo hierven para el combate los escuadrones jebusíacos, cuyos áureos dardos, empapados en sangre de serpiente, con mortífero resplandor brillan, destellan y matan. También a ti, citeo[92], te agrada armar de venablos tus temibles tropas; por su parte, con flechas ataca el pueblo fereceo, de igual valor aunque desigual armamento. La última formación la encabeza el rey de los jeveos[93], portando escamosa coraza de piel de culebra. Apoyada en tales guerreros la perversa potencia del mal subyuga los espíritus débiles que, ignorantes por su simplicidad e incapaces para la guerra, bajo un falso pacto de funesta amistad las creen en un principio tropas aliadas[94] y siguen la fe de Mammón en su amor a la paz. Al punto, bien dispuestos ya a ser colocados bajo cadenas, encajan gustosos el duro yugo metiendo sus cuellos y están desean-

---

en ellos son los que Josué debía combatir (cf. *Génesis* 10.15-16; *Josué* 11.3, 24.11).

[92] También llamado heteo *(Chettaîoi* en la versión de los Setenta), con oscilación gráfica *(vid.* Lavarenne, *Étude...*, §§ 7, 18 y 1072).

[93] Para este nombre y su grafía, *vid.* Lavarenne, *Étude...*, §§ 7, 48 y 1072.

[94] La expresión (lat. *socia agmina credunt)* nos lleva a Virgilio *(En.* II 371). Por su parte, el «falso pacto de funesta amistad» parece la versión en negativo del «eterno pacto de sagrada amistad» que anhelaba Catulo en CIX 6. La siguiente referencia a Mammón debe entenderse en sentido figurado: éste fue propiamente el dios sirio de la riqueza y su nombre llegó a designar la riqueza misma; con él se debe de referir aquí Prudencio a los valores mundanos que desvían el alma humana en competencia con Dios (así en *Mateo* 6.24 y cf. Prudencio, *Perist.* I 58) y, por extensión, al propio Demonio.

do someterse a las órdenes despiadadas de canallescos espíritus. A aquel que aumentaba su patrimonio con innecesarias fincas y codiciaba los campos vecinos no conforme con la linde[95], prendido lo llevan con esposas y mil cadenas delante de carros triunfales[96], sus manos atadas a la espalda[97], pero no se da cuenta de que ha sido entregado a riendas bárbaras. Este que sube a la cima de la vana fama y se hincha con el hueco honor del cortejo popular, el que considera el supremo y sólido bien crecer con el éxito de su ambición, aterrar a los prisioneros que tiemblan ante la voz de sus alguaciles, romper sus varas de mando contra los cuerpos de unos desgraciados, poner en funcionamiento las terribles segures de la ley, éste ya dio su cuello al lazo, ya es trabado por duros grilletes y pule con los pies sus cadenas de esclavo[98].

Creedme, cautivos mortales, condenados a los que ya encierra el calabozo enemigo, a los que tiene sujetos con la servidumbre del castigo el hecho de no haber comprendido la virtud, es ésta aquella famosa Babilonia, ésta la migra-

---

[95] Seguramente está recordando Prudencio el personaje horaciano de *Sátiras* II 6, 8-9.

[96] Prudencio imagina una ceremonia triunfal, en las que era norma que los prisioneros hechos esclavos desfilaran ante el carro del vencedor, que en este caso es, naturalmente, el Demonio.

[97] Lat. *post terga reuinctus:* se trata de una cláusula de VIRGILIO *(En.* II 57) que después imitaron buen número de poetas: *Ilíada Latina* 540; ESTACIO, *Tebaida* XII 677; SILIO ITÁLICO, I 450, XVI 72; CLAUDIANO, *Consulado de Estilicón* I 213, *Rapto de Prosérpina* I 155; JUVENCO, IV 588; CORIPO, *Iohannis* IV 279, VII 469 y otros posteriores (cf. además *Perist.* IX 43: *«Vincitur post terga manus»).*

[98] No ha dejado de observarse (REBULL, *Prudenci. Natura...*, pág. 77) que Prudencio pueda estar proyectando experiencias personales habidas durante su carrera administrativa. Para este desfile de tipos humanos, *vid.* nota a *Perist.* XIV 99.

ción de nuestro pueblo y la horrible victoria del príncipe asirio[99], la que lamentó Jeremías en su congojoso canto, llorando por una ciudad huérfana de sus gentes propias. ¿Acaso es un secreto o algo incierto el que las almas de la semilla de Jacob sufren exilio entre gentiles, aquellas a las que retienen cautivas los reinos de Persia y empujan a forzosa alianza? Allí pierden el hábito de vivir con su rito autóctono y, despojadas de las costumbres patrias, degeneran hasta la observancia de las leyes bárbaras y usan una nueva lengua y vestimenta, aprenden a enmugrecerse con la profanación de su culto y borran de su pecho altanero a Sión, su nodriza. Ya les pesa el recuerdo de su patria, ya rompen sus instrumentos sagrados y alaban los sacrificios de un reino extranjero[100]. ¿No habría sido mejor que sus mayores soportaran el duro imperio de la corte de Menfis y se hubieran asentado plenamente en sus hogares siniestros, puestos a los pies del injusto faraón, prontos a ser sus esclavos de barro y paja y atiborrados de carne sin mesura entre asquerosos eructos?[101].

¿Para qué ha desplegado el Señor tanta ayuda por medio de prodigiosas señales, salvando a un pueblo rebelde con asistencia que no merecía, liberando de sus ataduras sus cuellos subyugados y sometiendo a Egipto con serpentino

[99] Referencia a Nabucodonosor, su conquista de Jerusalén y la deportación y cautiverio de los judíos en Babilonia: cf. *Reyes* IV 24-25 y especialmente 24.10-17; PRUDENCIO, *Tit.* 89-92. Para la profecía de Jeremías, cf. *Jeremías* 13.19.

[100] Cf. *Daniel* 3.7.

[101] Se alude a la opresión de los hebreos por parte del faraón antes de que éstos salieran bajo el caudillaje de Moisés (cf. *Éxodo* 5.10-18). La fabricación de ladrillos («barro») y recolección de paja constituían sus trabajos forzados. Para la referencia al hartazgo de carne, cf. *Éxodo* 16.3.

bastón?[102]. ¿De qué sirve que pisase por senda polvorienta las profundidades marinas al retirarse sus aguas, cuando las piedras habituadas al mar quedaron al descubierto bajo un cielo desconocido para ellas y el cieno, sediento, se secó en medio del abismo marino[103], si esa hueste antaño vencedora por virtud de Dios y que cortó las tinieblas por medio con una columna de luz, ha perdido el espléndido valle donde encontró el racimo de uva[104]; si no sabe labrar el suelo cuyos terrones manan miel perenne y mezclan con su leche arroyos blancos como la nieve[105]; si tolera que Jericó, domeñada por cornetas y bronce canoro, se levante de nuevo hasta sus antiguas murallas[106]; si es expulsada de las riberas del Jordán refluyente[107] y ya abandona el lote que se le había asignado, distribuido en bien medidas huebras; en fin, si no es capaz de defender una ciudad levantada con tantos sudores y unos tejados que descuellan sobre los aguaceros nacidos en las nubes[108]; si no sabe qué piedra es aquella que

[102] Alusión a la comparecencia de Moisés y Arón ante el faraón, en la que el cayado de Arón se convirtió en serpiente (cf. *Éxodo* 7.10).

[103] Para el paso del Mar Rojo, cf. *Éxodo* 14.22. Para la referencia siguiente a la «columna de luz», recuérdese que bajo esta forma precedía Dios a los hebreos para indicarles el camino (*Éxodo* 13.21).

[104] Cf. *Números* 13.24.

[105] Se refiere a la Tierra Prometida, cuya feracidad es descrita ya en *Números* 13.28, donde, por cierto, aparece ya la mención de la miel y la leche, atributos también recurrentes (cf. p. ej. Ovidio, *Met.* I 111-112) en la descripción clásica de la tierra en la Edad de Oro.

[106] Cf. *Josué* 6.20.

[107] El pasaje bíblico (*Josué* 3.16) dice en realidad que las aguas «se detuvieron» (*steterunt*), pero seguramente Prudencio ha empleado *refluus* («refluyente») por su mayor rentabilidad poética (*vid.* nota a *Perist.* VII 70). Para el catálogo de la distribución de estas tierras, mencionada a continuación, cf. *Josué* 13-19.

[108] Alusión a Jerusalén.

resiste al enemigo[109], inexpugnable baluarte de la torre, piedra que el impacto del ariete de broncíneo espolón no descuaja ni sacude su azote de hierro? Ésta es el ángulo en el dintel de la puerta, ésta contiene toda la sucesión de los bloques y afirma la estructura de la entrada. A aquel que sabe que ésta se encuentra debidamente inserta entre las defensas de sus propios muros[110] y se ciñe a sí y a sus murallas con triple trinchera mientras se alza a lo lejos en su elevado alcázar, confiando en el amor de la piedra y velando con sus armas puras, a aquél no se lo llevará la reina de Tiro, no el parto morador del gran Éufrates, no el atezado indio[111] con sus negras sienes coronadas de emplumadas saetas. Es más, si reclutando para la guerra a gigantes armados de rayos ese tirano extranjero[112] quisiera derribar tu campamento, seguro

---

[109] La piedra (piedra angular, piedra canteada, detalle sobre el que se insistirá en los versos siguientes) que resiste las acometidas del enemigo es, naturalmente, Cristo, como en *Efesios* 2.20 (cf. además *Mateo* 21.42 y *Salmos* 117.22).

[110] Expresión de VIRGILIO, *En.* IX 664.

[111] La expresión (lat. *decolor Indus)* está tomada de OVIDIO, *Arte de amar* III 130, o *Tristes* V 3, 24; cf. además Ov., *Met.* IV 21, y SÉNECA, *Fedra* 345-346 *(India)*, y también MANILIO (IV 757), donde se aplica al río Indo. Por lo que respecta a la «reina de Tiro», ya LAVARENNE *(Prudence,* II, pág. 59, n. 1) apuntó la posibilidad de que se estuviera refiriendo el poeta a Dido, reina de Cartago (aunque oriunda de Tiro) y, como tal, enemiga de los romanos. En su edición de 1966 Cunningham, por su parte, indicaba tímidamente que la referencia podría ser a Jezabel por cuanto hija de Etbal, rey de Sidón *(Reyes* III 16.31): véanse a este respecto los comentarios de Stam y Palla *ad loc.*

[112] El Demonio, al que califica con el helenismo *allophilus* (abreviando, por cierto, la *i* para recoger la acentuación griega: *allóphylos;* para el procedimiento, *vid.* nota al v. 520 y *vid.* además LAVARENNE, *Étude...*, § 144). Este vocablo propiamente significa «forastero», «extranjero» pero era aplicado habitualmente a los filisteos (cf. *Salmos* 55.1). Que Prudencio conocía esta acepción lo demuestra el hecho de que vuelva a emplear este término *(Tit.* 71) en un contexto en que el pasaje bíblico *(Jueces* 15.5)

estarás y no te moverá de tu sólido emplazamiento el mismísimo arconte del mundo[113], dios de Marcíon él mismo, aquel que gobierna vanas tinieblas por debajo del sol de los aires. Pues vano es cuanto el sol contempla[114], todo consta de elementos separables y materia prima perecedera.

Estoy mintiendo si no es cierto que el apóstol que nos instruye, al decir que toda criatura estaba sometida, y no por su voluntad, a vanos esfuerzos, proclamó acongojado que éstas eran esclavas de un ladrón perjuro[115]. «Yerra», dice, «quien piensa que la lucha que tenemos es con la sangre, la carne, las venas hirvientes y la impura hiel y que el alma peca por la fogosidad de nuestros tuétanos. Ni es su propio cuerpo el que oprime la mente ni es un poder terrenal el que acosa los sentimientos puros o los hostiga con guerra, sino que es a espíritus de las tinieblas a quienes nos enfrentamos de noche y de día, a cuyo dominio obedece ese aire húmedo

---

habla directamente de «filisteos». Véase además W. J. McCarthy, «Satan, the *archon* (not *Charon) mundi:* an emendation of Prudentius' *Hamartigenia* 502», *Classica et Mediaevalia* 40 (1989), 213-225 (esp. 222, n. 10).

[113] Lat. *archon mundi*, e.e. «mandatario» o «caudillo del mundo». Sigo así la sólida conjetura del recién citado artículo de W. J. McCarthy *(vid.* especialmente las págs. 221-225), frente a la lectura de los códices: *Charon mundi*, «Caronte del mundo». Como se sabe, Caronte era el barquero que, previo pago de unas monedas, llevaba a los difuntos a la otra orilla del río Aqueronte, a la entrada propiamente dicha del mundo de los muertos. Según esta lectura, por tanto, Prudencio estaría ascendiendo en rango al barquero convirtiéndolo extrañamente en señor del infierno, anomalía ya advertida por Lavarenne *(Prudence*, III, pág. 80, n. 3 a la pág. 59).

[114] Cf. *Eclesiastés* 1.14; para los «elementos», cf. *Gál.* 4.3 y 4.9.

[115] El *doctor apostolus* es Pablo, quien afirma en *Romanos* 8.20 lo que Prudencio le atribuye, si bien la cita que nuestro poeta hace en los versos siguientes tiene como fondo *Efesios* 6.12 y 2.2.

y espesado por cansinas nieblas». O lo que es lo mismo, que este espacio central que se abre entre el cielo y la honda plana de la tierra y suspende las nubes en su hueca abertura, sujeta las riendas de diferentes potencias y se crispa de malvados caudillos bajo la égida de Belía[116]. Es con estos bribones con quienes luchamos, tal como la sagrada sentencia de la boca apostólica nos lo testimonia.

Nadie eche la culpa, porque pecaría, a la tendencia natural o a las provocaciones del cuerpo; es fácil frenar los rebeldes apetitos de la carne, rechazar el empuje excesivo de la frágil materia y domar y vencer las entrañas. Porque el espíritu es, con mucho, más pujante, por cuanto enviado desde el excelso éter[117]; si quiere sacudir con grave autoridad los miembros a él sometidos y limitarlos a sus órdenes severas, ninguna fuerza resiste al imperio del Señor. Mayor es aquella fuerza interior del hombre que introduce aérea ponzoña y hiere el alma sutil con sutil soplo. No atraviesa igual los vientos la flecha del parto[118], cuya trayectoria ninguna vista es capaz de abarcar; pues al tiempo que cruza

[116] Así (lat. *Belīa)* llama Prudencio a Belial. La forma *Belia*, presente ya en Prisciliano y Tertuliano, sufre en nuestro poeta alargamiento sistemático de la *i*, seguramente para reproducir la acentuación griega *(Belíal)*, como hace con otros nombres (véanse las notas a *Cath.* V 160; *Ham. praef.* 37; *Ham.* 500; *Symm.* II 531; *Perist.* X 42, X 269; *Tit.* 149, 160 y, asimismo, a *Ham.* 784. Véase, además, un planteamiento parcialmente distinto del fenómeno en LAVARENNE, *Étude...*, § 193). Por lo demás, con este nombre, propiamente el de un ídolo ninivita, se designa aquí al Demonio, si bien ya en los propios textos bíblicos fue utilizado como símbolo de la impiedad, del Diablo (cf. *Corintios* II 6.15).

[117] Expresión inspirada en VIRGILIO, *En.* XII 853.

[118] Singularmente rápida, pues los flecheros partos tenían gran fama en la Antigüedad: *vid.* nota a *Apoth.* 226. Para el símil, cf. VIRG., *En.* XII 856-859.

rauda al vuelo con sus plumas las auras aladas[119], llega de improviso y no hay chirrido que anuncie la llegada de la muerte antes de que ésta rompa los entresijos del pecho y arrebate la vida desprevenida a través de una herida envenenada. Pero es más alada y más envenenada saeta aquella que lanza el mandatario falaz del mundo de las sombras, la que burla los ojos una vez disparada y hiende las entretelas del corazón con la rauda trayectoria de su caña voladora[120]. La naturaleza del alma no es roncera o tarda en prevenir la herida, porque Dios le concedió la vivacidad de un talante puro, sabio, sutil, sereno, ágil, inquieto, veloz, móvil, agudo, con la condición de que venere castamente a su propio hacedor, luche para él y ponga con sobriedad bajo sus plantas al mundo una vez derrotado, sin gustar con estúpido deleite de nada de sus infectas riquezas o de los falseados despojos de la tierra, de forma que no quede postrada bajo este fardo y entregada al mando de otro y sea incapaz de evitar las silbantes saetas del enemigo.

Pero ¿por qué achaco yo todo el mal del mundo y de los hombres al odio del enemigo maligno, cuando nuestras maldades son forjadas en nuestros propios espíritus y toman del corazón que los procrea su linaje, su fuente y su esencia, aquello que son y que valen?[121]. Él es sin duda el acicate y la causa de nuestras malas acciones, pero nos puede confundir o engañar en la medida en que queramos nosotros, que somos quienes vamos amontonando armas ante un león

[119] Para la expresión, cf. Lucrecio, IV 559; Virg., *En.* XI 795, XII 859.

[120] Cf. *Efesios* 6.16. Para la siguiente enumeración de cualidades del alma, *vid.* nota a *Perist.* X 326.

[121] Cf. *Mateo* 15.18-19.

decrépito[122]. Se embota la bestia en vano bramando[123] si no recibe refuerzos de la aprobación del género humano. Engendramos toda nuestra maldad desde nuestro propio cuerpo, como engendró David, por lo demás un padre excelente, a Absalón[124], su única falta. Aquel padre engendró, en medio de inocentes vástagos, aquel sucio, aunque único, parricida, que osó desenvainar la espada contra el autor de sus días (¡ay del amor filial!), llevó enseñas contrarias a las enseñas de su padre e hizo chocar armas entre una misma sangre. Del mismo modo nuestros pechos paren en abrasadora procreación hijos crueles que, volviendo al punto sus dentelladas contra nosotros, se acostumbran a vivir a costa del sufrimiento de sus progenitores; pues arrasan las entrañas demasiado fecundas de sus padres y se nutren de la muerte de su raíz genital. [Por su parte David, comoquiera que rey excelente, profeta de Dios y antecesor de una virgen que iba a dar a luz, había moteado su propia descendencia con hijos funestos y amorosos, de forma que el hermano de Salomón, Absalón, sembró su maligna semilla en otros hijos justos y enturbió un hogar dulce con sus actos amargos. A nosotros nada digno de Salomón nos llena, a nosotros únicamente el degenerado Absalón, que con su espada desgarra las entrañas piadosas de su padre.][125].

---

[122] Para el Demonio como león, cf. *I Pedro* 5.8.

[123] Intento de este modo recoger la aliteración del texto latino: *friget fera futtile frendens*; para la presencia de esta figura retórica en Prudencio, véase el análisis de E. Paratore, «Prudenzio fra antico e nuovo» (en *Convegno Internazionale Passaggio dal Mondo Antico al Medio Evo. Da Teodosio a San Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Roma, 1980, págs. 51-86), págs. 77-79.

[124] Para este nuevo *exemplum* bíblico, cf. *II Samuel* 14ss.

[125] Me parece que tiene razón Ch. Gnilka al sostener que los versos aquí encerrados entre corchetes (574-580) no son sino una interpolación temprana en el texto de Prudencio destinada a suplir los vv. 569-573 (ob-

Si se me permite tomar algún ejemplo de la ética o de las ciencias naturales, así también la víbora, según dicen[126], muere a los dientes de la prole derramada a través de sus carnes, madre a partir de su propia muerte, no es fertilizada por el órgano sexual ni tensa su vientre a raíz de una coyunda, sino que cuando, excitada por el calor de hembra, sube su temperatura, es por su boca amplia por donde siente la sed obscena de un marido que después morirá. Éste mete su cabeza de tres lenguas[127] en las fauces de su esposa e hirviente penetra ese beso, introduciendo con el coito de sus bocas su veneno genital. La novia[128], herida por la fuerza de su deseo, en medio de su blando abrazo parte el cuello tenazmente engullido de su amante y bebe la saliva derramada mientras su amado va muriendo. Con estos goces es destruido el padre. Por su parte, a la madre la mata la prole en ella encerrada; porque después que, crecida la simiente, sus minúsculos cuerpos comienzan a reptar por la cálida gruta y a herir y sacudir el útero con sus bruscos espasmos, se retuerce la madre a causa del interno ataque del amor filial y,

sérvese que el texto se lee cabalmente —bastante mejor, de hecho— sin ellos): véanse sus razones en «Eine interpolatorische Ehrenrettung Davids», en E. Dassmann & K. Thraede (eds.), *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*, Münster, 1984, págs. 136-143.

[126] Para antiguas descripciones análogas de la concepción y parto de la víbora, cf. Heródoto, III 109; Antígono, *Mir.* XXV; Plinio, X 169-170. Para la interpretación del pasaje y su tradición literaria y doctrinal, *vid.* F. Zambon, «*Vipereus liquor*. Prudenzio e l'impuro concepimento della vipera», en *Studi di filologia romanza e italiana offerti a Gianfranco Folena*, Módena-Mucchi, 1980, págs. 1-15; y Gnilka, «Eine interpolatorische...», pág. 137, n. 5.

[127] Lat. *caput trilingue:* cf. Horacio, *Odas* II 19, 31; III 11, 20 *(«os trilingue»).*

[128] Lat. *nupta* («la desposada»): Prudencio viene utilizando la terminología propia de unos esponsales humanos, ironía reforzada si cabe por el detallismo descarnado en la descripción del encuentro animal.

comprendiendo la condena de su órgano sexual, deplora esa descendencia asesina que rompe los obstáculos y barreras para su parto. Porque, dado que ninguna salida queda libre al nacimiento, el vientre es despedazado entre dolores por los fetos, que intentan alcanzar la luz, y abre un camino a través de los ijares desgarrados. Por fin, a costa de la muerte de su nutridora se abre paso aquella grey de dolores, ganando con esfuerzo su entrada en la vida y tallando su nacimiento por medio de un crimen. Lamen su cadáver natal los cachorros reptantes[129], al tiempo que nace una prole huérfana, que no ha probado la luz del día sino de forma póstuma a su desgraciada madre.

No es diferente la concepción de nuestra alma[130]. Así también bebe ésta el veneno derramado por una boca de víbora, y su esposo es el Belíada[131]; así devora de un trago los besos y los lanza hacia su interior; así, ardiendo con la hiel del deseo, se llena de vicios al unirse a un marido que ha de morir[132]. Entonces, preñada de linaje letal, produce obras concebidas por un talento maligno, procedentes de la semilla de su compañera, la hidra[133]; forzoso es que sea ésta la que en primer lugar compense con el castigo sus actos, por la violación del alma corrompida y por la perdición del mundo. Crueles heridas desgarran después a la propia alma con mil dolorosos alumbramientos, al tiempo que pare cria-

[129] Cf. el v. 135 de este mismo poema: *«uirides adlambunt ora cerastae»* («verdes cerastas lamen su rostro»).

[130] Como es habitual en nuestro poeta, tras el *exemplum* alegórico procede a desvelar las claves para su asimilación.

[131] Es decir, el hijo de Belial (para éste, *vid.* nota a *Ham.* 520). Para la expresión «bebe ésta el veneno» (lat. *conbibit illa uenenum),* cf. Horacio, *Odas* I 37, 28: *«combiberet uenenum».*

[132] El cuerpo, obviamente.

[133] Es decir, la «serpiente».

turas engendradas contra la naturaleza, es decir, frecuentes pecados e hijos alimentados de la muerte materna.

De aquí aquella justa reprensión de Cristo nuestro Señor: «¿No fue vuestro padre el Demonio quien os engendró (a vosotros acuso, pecadores[134]) en el ayuntamiento de una carne ávida de semilla de injusticia?». Repasa bien, lector, el libro sagrado; lo que digo hallarás que lo dijo el Señor cuando echaba en cara la verdad a hombres impíos: «Pues el propio amor filial», dice[135], «y las obras de vuestro amor filial probarían que sois hijos de mi padre». ¡Ay ciega pasión! ¿Qué es eso de que el alma buena, aunque sabe que ha sido prometida a un tálamo legal y es llamada a las nupcias de un lecho de rey y de un rey siempre joven, que rechaza la vejez y conserva en su rostro eterno la divina belleza, prefiera el adulterio y se venda barata, por un obsequio dorado, a los sucios abrazos de un noctámbulo indio, despreciando al descendiente de Dios, alumbrado por el cuerpo de una virgen, y llamando dulces a sus hijos nacidos en un burdel?[136].

Siento qué disputa está suscitando en mi contra el engaño seductor, con qué dientes se opone y lucha la espinosa calumnia y, al fustigar la verdad, nos llama al combate[137].

---

[134] Nótese el feliz acompañamiento de esta invocación con el final espondaico del hexámetro *(uos increpo, peccatores)*. Para el fondo bíblico, cf. *Juan* 8.44.

[135] Cf. *Juan* 8.41-42.

[136] El indio es, en este caso, el Demonio. Para los «hijos nacidos en un burdel» (lat. *in fornice natos),* cf. JUVENAL, III 156: *«ex* [*PR* : in Φ] *fornice nati».*

[137] Prudencio se adelanta aquí a una posible argumentación contraria, lo que en términos retóricos se conoce como *occupatio.* La presencia del

«Si Dios no quiere que exista el mal ¿por qué no lo impide?», dice. «Es igual que haya sido el autor y hacedor de los males o que permita, pudiendo evitarlo, que sus más bellas obras se truequen en pecados y crímenes. Si él, que es omnipotente, quisiera que todos viviéramos de forma inocente, ni la santa voluntad se desvirtuaría ni la mano se mancharía por acto alguno. Luego el mal lo fundó el Señor, porque lo contempla desde las alturas, lo consiente y aprueba su existencia como si él mismo lo hubiera creado. Él creó, pues, aquello que, pudiendo apartarlo, no destruye y permite que se abra paso por su prolongado ejercicio.»

Condena, padre nutricio, mis oídos y cierra los conductos de esta mi cabeza que pierde la razón[138], no esté abierta a recibir tales sonidos para acabar cediendo a ellos. Bien lo vale el perder y aniquilar esa función vital de la parte del cerebro, con tal de que el alma, dichosa, se mantenga inmune y libre de esa nefanda escucha gracias al embotamiento del oído.

¿Quién puede tolerar estos insultos lanzados a Dios, quién que recuerde que debe su excelencia y su nobleza al don divino? Por callar otros muchos argumentos, basta para probar que es Dios del Bien el solo hecho de que a los hombres caídos por amor a lo prohibido los saca de su tumba y les hace ser partícipes de su propio reino a través de los tiempos. Si éste fuera el autor y preservador del Mal, nunca, tras la pérdida de la salvación y tras la muerte de los pecadores, querría otorgarnos la cura y resurrección y reincorporar con auxilio amigo a los ya perdidos. El hundirse es propio del hombre, el salvar, de Dios. Muere el uno por sus

adversario, como puede observarse, es constante en sus poemas doctrinales.

[138] Lat. *obbrutescentis:* cf. Lucrecio, III 545.

faltas, el otro borra las obras del muerto y anula su falta. Poderoso argumento éste de que el Señor, si tal ayuda concede, no quiere el mal ni aprueba antes lo que después purifica. «Entonces, ¿alguien puede pecar contra la voluntad del Tonante[139], a quien resulta fácil instalar en el corazón del hombre los sentimientos que le apetezca, animar todos sus tejidos de virtuosos impulsos e insuflar en sus venas el aliento todo de lo honesto?»

¿Ignoras, necio, la fuerza de esa libertad tuya, dada por el propio creador?[140]. ¿Ignoras qué poderoso gobierno te ha sido concedido desde tu origen sobre un mundo puesto a tus pies, sobre tu propia determinación y sobre el derecho sin trabas de tu libre voluntad, hasta el punto de que le es posible querer y seguir lo que le plazca y no someter el espíritu a ligazón alguna? ¿O es que, al ponerte como señor al frente de cuanto había creado y ordenar al mundo someterse a tus mandatos, y al entregarte el campo, el cielo, el mar, los ríos y los vientos[141], no iba por avaricia a querer confiarte el albedrío sobre ti mismo, como indigno de ello, y te iba a negar la libertad? ¿Qué clase de privilegio era ese de ser elegido rey del gran orbe y no rey de sí mismo, empequeñecido por el recorte de su distinción? Porque ¿cuál es la distinción de un señor cuya decisión no es libre, sino que su parecer es unívoco y esclavo de una ley que le ha sido impuesta? Más aún, ¿qué hazaña del hombre es o qué mérito vivir recta-

---

[139] Para este epíteto divino, *vid.* nota a *Cath.* VI 81. Para esta aparición brusca del adversario, *vid.* nota a *Apoth.* 284.

[140] Comienza aquí una disertación sobre el libre albedrío (cf. *Symm.* I 335-340), que desembocará en distintos *exempla*, bíblicos o del ingenio del propio Prudencio.

[141] Cf. *Génesis* 1.28-30.

mente sin una opción clara entre uno y otro camino?[142]. No se hace bueno por iniciativa propia aquel que no tiene ante sí la potestad de querer otra cosa y rectificar los desviados sentimientos de su espíritu. Pues bien, ni es bueno ni digno de elogio aquel que es bueno no por iniciativa propia, porque de una honestidad forzada no proviene gloria alguna y la virtud sin gloria es cosa sórdida. Y ni siquiera es virtud, si no relumbra a fuerza de rechazar lo peor y no busca, con un talante mejor, el camino recto[143]. «Ve», dice a Adán el propio padre, artesano y creador, «ve, hombre, ennoblecido sobre los demás por el soplo de mi boca[144], insumiso, poderoso árbitro del mundo, árbitro[145] al mismo tiempo y juez de tu propia mente, sométete a mí solo por tu propia iniciativa para que tu misma sumisión sea también libre y fruto de una decisión no forzada. No te obligo ni te lo exijo por la fuerza; mas te aconsejo que rehúyas lo injusto y persigas lo justo. La luz es compañera de lo justo, la muerte es compañera espeluznante de la iniquidad. ¡Elige la senda de la vida![146].

---

[142] La imagen de la bifurcación entre el camino del Bien y el del Mal aparece más extensamente desarrollada en el *exemplum* de los versos 789-801.

[143] De nuevo viene a la pluma de Prudencio, aunque reconvertido y adaptado al contexto, un pasaje de Ovidio *(Metamorfosis* VII 20-21): *«uideo meliora proboque, / deteriora sequor!»* («veo lo que es mejor y lo apruebo ¡pero sigo lo peor!»).

[144] Cf. *Génesis* 2.7. Con la historia de Adán y Eva se introduce el primer *exemplum* bíblico sobre el libre albedrío.

[145] Recuérdese que no es casual esta insistencia en calificar al hombre como «árbitro» (lat. *arbiter),* cuando lo que se está tratando de demostrar es el libre «albedrío» (lat. *arbitrium)* humano.

[146] Lat. *elige rem uitae,* que recoge la idea de *Deuteronomio* 30.19: *«Testes inuoco hodie caelum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem (...). Elige ergo vitam»* («Invoco hoy por testigos al cielo y la tierra de que os he propuesto la vida y la muerte (...). Elige, pues, la vida»). Véase asimismo *Eclesiástico* 15.14-21.

Que tu virtud te conduzca al sinfín de los tiempos, que a cambio tus culpas condenen tu eternidad y que la libertad que se te otorga te procure una u otra suerte».

El hombre, libre para elegir sus pasos ante tal gesto de amor y enriquecido por tamaño regalo, traspasa la ley que se le había fijado y, sabiendo lo que habría de venir, elige a conciencia el ámbito de la muerte, creyendo más útil para él aquello de que le convenció la astuta serpiente, aunque Dios lo prohibía[147]. Lo que es cierto es que lo convenció animándolo, no lo obligó con imperioso mandato. Al desaprobar el Señor este acto, la mujer, acusada de la falta, le respondió que ella había sido seducida por insidiosos sofismas y había convencido al hombre[148]. El hombre también consintió gustoso. ¿Estuvo en su mano despreciar aquellos consejos sirviéndose de la libertad de su recto espíritu? Lo estuvo. Porque también Dios le había exhortado antes a que por propia voluntad siguiera los mejores pasos; pero él, despreciando su consejo, dio más crédito al duro enemigo. Ahora se encuentra enmedio, entre el Señor de la vida y el maestro de la muerte. De un lado lo llama Dios, del otro el tirano, y él se halla indeciso y oscilante en su propia mudanza.

Escucha un insigne testimonio del pasado con el que la historia nos adelantó el destello de un signo bien visible. Lot[149], al huir de Sodoma en llamas, se apresuraba a sus-

---

[147] *Cf. Génesis* 3.1-6.

[148] Como se dice en *Génesis* 3.13.

[149] Comienza así el segundo *exemplum* del libre arbitrio, el de la salida de Lot y los suyos del incendio de Sodoma. Para este episodio, cf. *Génesis* 19.23-26; para una discusión del mismo y del texto con que se nos ha transmitido, *vid.* CH. GNILKA, «Kritische Bemerkungen zu Prudentius' 'Hamartigenie'», *Hermes* 112 (1984), 333-352.

traer a las nubes que arrasaban la ciudad todas las prendas queridas de su hogar, una vez que abandonó su casa; el aire abrasado cubría ya el cielo con nubes de azufre y la lluvia crepitante incendiaba un día envuelto en llamaradas. El ángel que entre ellos paraba, enviado por el poder de Dios bajo una doble imagen[150], habíales prescrito esta ley: que toda la familia saliera de las puertas de la muralla y dirigiera fijamente sus ojos al campo abierto y no contemplara, volviendo hacia atrás la vista, los fuegos que se enseñoreaban de los adarves: «Nadie se acuerde de Sodoma, molde del mundo que habrá de ser quemado, una vez dé un paso fuera de sus muros ni, tornando la cara a su espalda, se vuelva a mirar la muerte de sus elementos». Lot, juicioso, obedece este consejo, pero su veleidosa mujer, por el carácter mudable de su espíritu, giró hacia atrás su femenino talante y clavó la mirada añorante en su querida Sodoma[151]. Eva había arrastrado a su esposo a compartir su dura culpa; el pecado de ésta[152] la perdió a ella sola. Solidificada en frágil mineral[153],

---

[150] Perífrasis de Prudencio para referirse a los dos ángeles de que habla la *Biblia (Génesis* 19.1). Para la orden de los ángeles, cf. *Génesis* 19.15-22.

[151] Insiste Prudencio en la idea misógina del carácter mudable e inestable de la mujer, con algún eco incluso del famoso adagio virgiliano *(En.* IV 569-570): *«uarium et mutabile semper / femina»* («la mujer es siempre cosa cambiante y mudable»): cf. las expresiones *mobilitate animi* (v. 739) y *mutabilis* (v. 767), ambas referidas a la mujer de Lot, y por contra *non commutabile* (v. 757), aplicado a éste.

[152] Entiéndase, la mujer de Lot.

[153] En sal concretamente. A continuación, Prudencio añade al relato bíblico una digresión *ékphrasis* en la que describe con detalle esta estatua. Este tipo de descripciones se insertan, de un lado, en la tradición épica clásica (p. ej. Homero, *Il.* XVIII 478-608; Virg., *En.* VIII 612-728) y en su variación alejandrina del epilio (p. ej. Apolonio de Rodas, *Argonáuticas* I 721-767; Catulo, LXIV 50-266) y, de otro, en la tradición epigramática *(vid.* K. W. Coleman, *Statius. «Siluae IV»*, Oxford, 1988, pág.

la mujer quedó inmóvil, de pie y convertida en piedra licuable, en la misma posición que antes tuviera, conservando perfilados en un escollo de sal largamente cincelado todos los detalles, su belleza y su adorno, su frente, sus ojos y sus cabellos, su rostro girado hacia la espalda y su barbilla, un poco vuelta hacia atrás, rígidos testigos de su antigua falta[154]. Ésta, de hecho, se diluye humedecida de salados sudores, mas no siente merma alguna de su forma plena como consecuencia del fluido desgaste, y cuanto los ganados hacen menguar la sabrosa piedra, tanto nuevo jugo viene a satisfacer sus lamidos y regenera la piel consumida por el roce. En tal monumento[155] mereció la mujer pecadora quedar

---

175). El caso es que, a partir de estos precedentes, la costumbre parece haber tenido un éxito especial en autores postclásicos y notoriamente en Estacio *(Silvas* I 1, I 3, II 2, III 1, IV 6), quien puede haber influido en un contemporáneo de Prudencio: Claudiano (vid. *Poemas menores* 17, 26, 33-39; *Poemas espurios o dudosos* 10). Naturalmente, las vivas descripciones con que Ovidio (sin duda como heredero de la tradición épica y de la alejandrina) pinta las transformaciones de muchos personajes de sus *Metamorfosis* bien podrían haber pesado en un caso de transformación como el de este pasaje y de hecho así ha sido: Prudencio recrea aquí la metamorfosis de Níobe *(Met.* VI 301-312), como demostró A. Salvatore *(Studi Prudenziani,* Nápoles, 1958, págs. 48-52). Recuérdese, por último, que sólo la pujanza de estos temas explica el que un autor griego como Filóstrato (s. ii o iii d. C.) escribiera una obra como sus *Eíkones* o *Imagines,* colección de descripciones en prosa de diversas estatuas.

[154] Ch. Gnilka, en su recién citado artículo «Kritische Bemerkungen...», págs. 336-342, sostiene que el —de hecho extraño— verso 745 así como los vv. 747-748 son interpolados. Esta tesis me parece más que fundada en el primer caso pero no tanto en el segundo, de ahí que haya optado por mantener el texto a la espera de más sólida confirmación. Según la propuesta de Gnilka, en cualquier caso, habría que leer el texto como sigue: «... que antes tuviera, conservándolo todo, (745) su belleza y su adorno, su frente, sus ojos y sus cabellos».

[155] Flavio Josefo *(Antigüedades judaicas* I 204) afirma haber visto aún esta estatua de sal. Recuérdese que se trata de una zona próxima al Mar Muerto, con gran concentración de curiosas formaciones rocosas provoca-

detenida, por diluir por medio de peligrosas decisiones su espíritu inestable y fluctuante y ser frágil ante los mandatos del cielo. En cambio, Lot mantiene inmutable el propósito de su voto al ponerse en camino y no se vuelve a contemplar las murallas convertidas en un montón de cenizas por elevada pira, ni a sus gentes abrasadas ni las costumbres de sus gentes, los archivos, las leyes y el foro, los baños[156], los tenderetes, los burdeles, los templos, los teatros, el circo con su habitual muchedumbre y las más que mojadas tabernas. Todo lo que los hombres hacen[157] lo envuelve el incendio de Sodoma con su fuego justiciero y lo condena según el juicio de Cristo. Bastante es haber escapado de éste una vez[158]. No mira de nuevo atrás nuestro Lot; pero su débil

---

das por la alta salinidad de este mar. No me parece necesario suponer (así Thomson, *Prudentius*, I, pág. 256, n. *a;* y de él Rebull, *Prudenci. Natura...*, pág. 112, n. 109) que Prudencio se base en alguna pintura que hubiera visto en una iglesia, suposición tan probable como que su inspiración se deba a la imaginación del poeta.

[156] Como se puede observar, la enumeración recoge especialmente aquellas instituciones que conformaban las costumbres *(mores)* de aquel pueblo y que, por tratarse de Sodoma, no pueden dejar de ser reprobables. Los baños eran uno de estos lugares que, ya desde época antigua, se prestaban a la vida ociosa y relajada *(vid.* Daremberg & Saglio, *Dictionnaire...*, I, s.v. *balneum*, 648a-664a [esp. 648b y 652b]; y, para su identificación con los gimnasios, *ibid.*, pág. 653a, n. 99); recuérdese, por ejemplo, aquella inscripción *(CLE* Buech. 1499) que sale en defensa de estas costumbres, como variación de nuestro dicho popular «todo lo que me gusta es inmoral, es ilegal o engorda»: *«Balnea, uina, Venus corrumpunt corpora nostra, / sed uitam faciunt balnea, uina, Venus»* («Los baños, el vino y Venus echan a perder nuestro cuerpo, pero son la sal de la vida los baños, el vino y Venus»). Para la inclusión del teatro en esta lista, véase la referencia que hace a él en el v. 310; para la del circo, véase la nota al v. 361.

[157] Lat. *quidquid agunt homines*, expresión de Juvenal, I 85.

[158] Frase inspirada, una vez más, en Virgilio, *En.* VI 487 o IX 140. Por su parte Gnilka («Kritische Bemerkungen...», págs. 343-347) cree que también los vv. 765-768 (hasta «las pavesas de su patria») son interpo-

esposa mira hacia atrás y, mudable, girando la cara se vuelve a contemplar aquello de que había huido, y allí sigue solidificada entre las pavesas de su patria.

Ahí tienes una muestra figurada de tu libertad; con ella quiso Dios que supiéramos que lo que hemos de seguir se encuentra bajo nuestro arbitrio y que en todos los casos está en nuestra mano hollar uno u otro sendero. Habiendo ordenado a dos salir de Sodoma, el uno se lanza hacia afuera, la otra vacila. Él aprieta el paso en su huida, en cambio ella se resiste. Libre es el espíritu de uno y otro, mas de uno y otro diferente la voluntad. A cada cual lo arrastra y separa para un lado u otro su propio antojo[159].

Muchos ecos de los libros sagrados tienen una apariencia semejante[160]. Mira a Rut, del linaje de los moabitas, y también a Orfa. Aquélla acompaña a su suegra Noemí[161]

---

lados, aunque sus argumentos en este punto, por más que razonables, no me parecen del todo convincentes.

[159] Combina aquí Prudencio dos famosos pasajes de Virgilio: *Égl.* II 65 (del que ya vimos algún eco en *Cath.* VIII 67-68) y *En.* IV 285-286 (= VIII 20-21). Sin embargo, también para este verso y el siguiente (776-777) Gnilka («Kritische Bemerkungen...», págs. 347-351) habla de interpolación. Por mi parte, tampoco en este caso acabo de decidirme por aceptar plenamente su propuesta, aunque algunos de sus argumentos son incontrovertibles y enormemente tentadores: por ejemplo, que el propio pasaje de Virgilio, *Égl.* II 65-66 («... *quemque uoluptas. / Aspice...*»), pudiera estar en la base de la falsificación, pues el texto prudenciano, sin los versos cuestionados, rezaría así (vv. 775-778): «... *utrique uoluntas. / Aspice...*». Dejo, pues, la decisión a la inteligencia del lector.

[160] Tras unos versos (769-776) de recapitulación del ejemplo de Lot, pasa a contar (vv. 777-788) el episodio de Noemí (cf. *Rut* 1.4ss.), quien, al perder a su marido y sus dos hijos en tierra de los moabitas, volvió a Judea acompañada por una de sus nueras, Rut, mientras que la otra, Orfa, se quedó. Otros pasajes en que se inspira Prudencio son *Rut* 2.3, 4.13 y 4.22.

[161] A quien, por cierto, Prudencio (según los mejores manuscritos) llama *Noomin*, con el vocalismo *-oo-* que aparece como variante en la ver-

con amor leal, ésta la abandona. Sin embargo ambas carecían de tálamo y ley conyugal y estaban libres de matrimonio y ritos hebreos y disfrutaban de su derecho propio[162]. Mas el antiguo rito de sus templos persuadió a Orfa a preferir prepucios extranjeros[163] y nutrir la estirpe del semisalvaje Golía. Rut, abrasándose a través de rastrojos con el calor de los campos, mereció el lecho de Boz y, asignada a su casta cama, fecunda dio a luz la estirpe que produjo a Cristo, el reino de David, y puso un dios entre su mortal descendencia[164].

Con frecuencia me acuerdo yo[165] de dos hermanos gemelos que llegaron a una bifurcación de caminos con la in-

sión bíblica griega de los Setenta (*vid.* THOMSON, *Prudentius*, I, pág. 258, nota al texto; LAVARENNE, *Étude...*, § 83).

[162] Es decir, estaban viudas.

[163] Lat. *praeputia barbara*. Es decir, prefirió a incircuncisos, a hombres que no eran de raza ni religión judías, de ahí el calificativo *barbara*, «extranjeros». Para la frase siguiente Prudencio se debe de haber basado en leyendas judías que hacían a Orfa madre de Goliat, pues este detalle está ausente de la *Biblia* (*vid.* THOMSON, *Prudentius*, I, pág. 258, n. *a*). Por lo que se refiere al nombre de Goliat (lat. *Goliath:* vid. p. ej. *Reyes (Samuel)* I 17.4), nuestro poeta decide llamarlo *Golīa* (e.e., «Golía»): la forma *Golia* está presente ya en la Vulgata (*Eclesiástico* 47.5) y Agustín (*Serm.* XXXII), pero con *i* breve; el alargamiento de Prudencio no responde en este caso a la acentuación griega (*Goliáth* / *Goliád* en los Setenta), por lo que debemos entender que se trata de analogía con «Belía» (*vid.* nota a *Ham.* 520).

[164] Para esta estirpe, cf. *Mateo* 1.5-16.

[165] Este nuevo ejemplo introducido por nuestro poeta (*vid.* también *Symm.* I 337-338, II 851-900; *Perist.* XI 35-36; y cf. *Cath.* II 95) fue del gusto de los moralistas (cf. LACTANCIO, *Inst.* VI 3-4 y VI 7, 7-9; *Epít.* LIV 3), aunque tiene precedentes en el pensamiento pagano (véase p. ej. el relato de Pródico en JENOFONTE, *Mem.* II 1, 21-34); este pasaje concreto de Prudencio introduce, temática y aun fraseológicamente (cf. «per ardua *saxa*», «a través de escarpados roquedos», en v. 798, e «*illum* sideribus *ca-*

decisión propia de su juventud y dudaron largo rato delante del tramo escindido qué ruta era mejor: la de la derecha estaba estrechada por un bosque espinoso con sus zarzales, y su senda, largamente sembrada de escollos, dibujaba una elevadísima vereda por una falda empinada; a la de la izquierda, en cambio, un bosque de sombras a través de alegres herbazales[166] la adornaba con ricos frutales y una nava espaciosa trazaba un sendero dulcemente llano. Uno de ellos, conforme con las descarnadas espinas, se arrastró a través del escarpado roquedo mientras el otro se entregó a la campiña de la izquierda; aquél confundió su cabeza en la cercanía de las estrellas, éste cayó de repente en cenagosas charcas[167].

En todos subyace una misma naturaleza, mas no nos cabe a todos un mismo resultado, dada la disparidad de formas de nuestros pareceres. No de otra forma que si un día de cielo despejado a una lechosa nube de palomas le da por

---

put inmiscere propinquis», «aquél confundió su cabeza en la cercanía de las estrellas», en v. 800), el motivo *per ardua in astra* («a los astros a través de lo difícil»), para el que puede verse la nota a *Cath.* X 92. En otro orden de cosas, me aparto ligeramente de los demás traductores al considerar que *fratres geminos* está usado en su sentido propio, es decir, «hermanos gemelos», mejor que «hermanos (que llegaron) juntos»: con la idea de «gemelos» Prudencio acentúa la igualdad natural de los hombres, oponiéndola a las diferencias de comportamiento que resultan precisamente del libre albedrío de cada uno.

[166] Lat. *per amoena uirecta:* cf. Virgilio, *En.* VI 638, y Prudencio, *Cath.* III 101.

[167] Huelga recordar que para el hombre antiguo (y así para el cristiano) el lado izquierdo, al igual que el Oeste (en tanto que pérdida del sol), estaban asociados con las tinieblas y la muerte, del mismo modo que sus contrarios simbolizaban la recuperación de la luz y la vida *(vid.* p. ej. V. Buchheit, «Sonnenwende - Geburt des Sol verus (Prud. Cath. 11, 1-12)», *Wiener Studien* 20 (1986), 245-259 [esp. 255-256]).

echarse sobre el sembrado de una fértil campiña, donde el astuto pajarero ha tendido sus lazos al acecho, ha untado mimbres de espesa liga y ha esparcido trampas con legumbres o trigo engañoso. Unas son seducidas por los granos trapaceros y las ataduras de una crin trenzada atenazan su ávido cuello[168], o bien la blanda goma envuelve y rodea sus alas. Otras, en cambio, a las que no seduce afición alguna por comer, recorren con pasos indemnes la hierba estéril y se cuidan de no dirigir sus ojos al sospechoso alimento. Después, cuando toca volver a volar por el cielo, una parte se dirige libre a las siderales alturas, batiendo sus alas sobre los aires; la otra queda prisionera en tierra, y herida, desgarradas sus plumas, pugna en el suelo y en vano alza su vista a las brisas voladoras[169]. Así la naturaleza desde las fuentes del cielo derrama en la tierra almas de un mismo color. Pero vencidas por blandos halagos quedan ahí retenidas y son unas pocas las que remontan de nuevo su vuelo hasta el éter; a muchas las atrapa el viscoso alimento y no les permite culminar su carrera hasta las altas brisas.

Por ello el Padre, presciente, abrasó el lívido Tártaro con plomo licuado, excavó en el lúgubre Averno los canales de pez y betún, agua de los infiernos, y decretó que hubiera por siempre bajo la corriente del Flegetonte voraces gusanos como eterno castigo del pecado[170]. Porque sabía que el espíritu vivificante que hay en nuestros cuerpos procede del

---

[168] Lat. *gula*, que a su vez significa «gula», porque las palomas que mueren son aquellas que se dejan llevar por su apetito.

[169] Cf. algún eco fraseológico en el v. 535.

[170] El Tártaro, el Averno y el Flegetonte aluden indistintamente al infierno: para estas designaciones, véanse respectivamente las notas a *Cath.* I 70, *Ham.* 128 y *Cath.* III 199. Para los gusanos y fuego eternos, véase *Isaías* 66.24 y *Marcos* 9.43-44.

propio soplo suyo, y que el alma, formada por su boca eterna, no puede morir, y que a su vez no puede retornar de nuevo a la bóveda celeste si está contaminada por los pecados, sino que ha de ser sumergida en el fondo del pozo del hirviente abismo. A los gusanos, llamas y duros tormentos dio un plazo inmortal, para que el castigo no muriera de viejo como no muere el alma. Los tormentos van gastando en porciones y alimentando al mismo tiempo la materia inacabable que les ha sido dada; la propia muerte abandona los lamentos eternos y fuerza a los pecadores a vivir entre llanto.

Por otra parte, muy lejos, en las regiones del paraíso, la grandeza divina, sabedora de lo venidero, ha establecido distintos premios para los espíritus puros y alejados de toda mancilla, los que no volvieron la vista a las ruinas de Gomorra[171] sino que, apartando convenientemente sus ojos, dejaron a sus espaldas las tinieblas, inminentes peligros del desventurado mundo. Primero se vuelven en fácil vuelo hacia los astros, desde donde había fluido el alma para dar vida a Adán, cuando éste fue creado. Porque, dado que el peso de la vida, aunque tira de ella hacia abajo, no refrena su constitución sutil ni férreos grilletes la retardan, en su retorno esta centella ardiente corta el aire compacto con raudo desplazamiento y va más allá del firmamento en su segundo viaje, aborreciendo la sentina en que se había hundido en la cárcel de su exilio. Después, cuando regresa a su elevada patria, la recibe en su regazo Fe, de canosos cabellos[172], y regala a su pupila con tiernos cuidados, mientras ésta le cuenta con voz quejumbrosa las muchas fatigas pasadas desde que se alojó en la carne. Allí, recostada sobre lecho de púrpura, respira

[171] Cf. *Génesis* 19.24.

[172] Lat. *cana Fides*, expresión tomada de Virgilio, *En.* I 292, y que destaca la antigüedad y carácter venerable de la Fe o Lealtad.

las fragancias que emanan de flores eternas y bebe el rocío ambrosino en una cama de rosas[173]; por más que le imploran los hombres opulentos que arden a gran distancia y sufren sed de ríos de agua y de todas las lluvias del cielo, ella no accede a meter el dedo en su paladar y apagar con su húmedo tacto las puntas de sus llamas.

Y no te sorprendas de que a una distancia tan larga como la que hay entre las almas condenadas y las justas alcance una visión clara y que la suerte que cada cual ha merecido se aprecie a través de los grandes espacios que separa el firmamento junto con la interposición del orbe[174]. Yerra to-

---

[173] Para la inspiración de los versos precedentes, cf. Horacio, *Od.* III 3, 11-12. Por lo que respecta a los versos siguientes, en algunos códices de Prudencio (el más antiguo de ellos data ya del s. IX) aparecen en esta posición seis versos ausentes de los más importantes, cuya autenticidad fue defendida, basándose en la parábola de *Lucas* 16.19-26 (en la que de hecho se inspira todo este pasaje), por A. Salvatore en el cap. 7 de sus *Studi Prudenziani* (págs. 175-205), si bien no son aceptados como prudencianos por la mayor parte de los editores *(vid.* además Cunningham, «The problem of interpolation...», pág. 136). El sentido de estos versos, una vez introducidas las modificaciones propuestas por Salvatore y engarzados con los vv. 859 ss., sería el siguiente: «Mas las otras almas que la peste sañuda (= la Avaricia) y la funesta aberración hundió en las tinieblas y encerró en el desolado Averno, reconocen que, ay, no sin pago se encuentran lejos de las compañas de los píos y que sufren para siempre merecido castigo: a éstos, excluidos del trato del Padre antiguo y del enfermo hambriento, a los opulentos que se han hecho con los bienes del mundo mediante su muerte [...], ella no accede a meter el dedo en su paladar...».

[174] La expresión del v. 866 *(interualla, polus medio quae diuidit orbe)* resulta no poco oscura: por mi parte, me separo del común de las interpretaciones que, aunque con divergencias entre ellas, coinciden en considerar *medio orbe* como ablativo separativo, habitual en la construcción del verbo *diuido*, y piensan que Prudencio habla de «los grandes espacios que el firmamento separa del centro de la tierra», lo que, a mi entender, no da sentido cabal, pues implicaría que esos «espacios» *(interualla)* son las regiones de los bienaventurados, situadas por encima del firmamento *(polus),* mientras que éste se encontraría como región intermedia entre aqué-

do aquel que juzga nuestras almas según el límite de nuestros ojos, a los que envuelve un manto transparente con tabique cristalino, en los que coágulos cuajados forman un espejo y bloquean con la interposición de sus líquidos el libre vagar de la vista desde sus ventanas. ¿Acaso de los ojos de las almas ruedan gruesas gotas con densa vitalidad, o se erizan de vellos por el exterior de los párpados, o se cubren con la sombra de las cejas? Éstos[175] tienen una viva mirada, no una pequeña pupila sino un fuego que atraviesa la niebla y penetra en la inmensidad de lo oculto. Nada oscuro o sólido se interpone en su visión. Las nieblas de la noche le abren paso, le abren paso los negros nubarrones, el torneado solar del mundo extendido le abre paso. Y no son sólo espacios aéreos lo que atraviesa con su vista el espíritu, sino que su mirada cruza montes que tenga de frente, la hace penetrar hasta los límites del océano y últimas playas de Tule[176] y al Tártaro manda sus ojos de rápido vuelo. A nuestra

llas y el infierno. Según me parece, el sintagma *medio orbe* podría entenderse como instrumental-sociativo («el firmamento junto con la interposición del orbe»), siendo así que el paraíso quedaría por cima del firmamento como el infierno quedaría también por bajo del mundo terreno *(orbe)*, tal como lo describe precisamente en el v. 904: *orbis sub mole situm sordens elementum* («el sucio elemento situado bajo la mole del orbe»). Para la idea de que la tierra yace de por medio, véase además el v. 905 *(obiacet)*.

[175] Es decir, los ojos de las almas. Para el motivo de las limitaciones de los ojos del cuerpo en comparación con los del alma, cf. *Apoth.* 18-21, *Ham.* 2-7, *Perist.* X 432-440.

[176] Lat. *ultima litora Thylae*, por enálage del adjetivo *ultima*, que tradicionalmente (p. ej. Virgilio, *Geórg.* I 30 —y de ahí buen número de autores cristianos: Boecio, *Consol.* III 5, 7; Venancio Fort., *Vida de San Martín* III 494, *Poemas* VIII 1, 16, y otros— ; Séneca, *Medea* 379; Plinio, IV 104) es asociado a Tule. En la Antigüedad, esta isla, situada muy al norte del Atlántico, tal vez por Escandinavia o Islandia o las Islas Shetland, aunque de identidad no precisable, era tomada por el confín más re-

visión, claro está, se le pierden de noche todos los colores y se le borran las formas en los momentos de intensa oscuridad. ¿Acaso también, una vez desprovistos de miembros y entrañas, dejan de conocer los rasgos de las cosas y yerran en sus pasos? Las almas tienen siempre un mismo aspecto y es uno mismo el color de su aire, a la derecha o a la izquierda, según el cómputo final de los méritos de cada una[177]. Ni un tiempo sujeto a alteraciones modifica o varía sus estados[178], alternándolos: es largo y perenne lo que quiera que ello sea y un único curso hace pasar sus siglos.

Y, habiéndolo comprobado, ¿dudas de que las almas recorran con su vista las cosas ocultas a los ojos del cuerpo, cuando con frecuencia la mente viva de aquellos que están adormecidos por el rocío del descanso ve lugares apartados y distantes y lanza su mirada por los campos, por los astros, por los mares?[179]. Porque tampoco se separa ella de los

---

moto de esta parte del mundo, de donde el calificativo *ultima*. Para los «límites del océano» (lat. *oceani fines)*, cf. VIRG., *En.* IV 480. Para el Tártaro, mencionado a continuación, véase la nota a *Cath.* I 70.

[177] Según la división que tendrá lugar en el juicio final, tal como es descrita por *Mateo* 25.31-46. De otra parte, el cambio de referencia de los ojos hacia las almas en esta oración y la que sigue (vv. 887-891) hizo sospechar a Lavarenne que estos versos estaban fuera de sitio y los situó en su edición a partir del v. 930 *(vid.* M. LAVARENNE, «Note sur un passage de l'*Hamartigénie* de Prudence», *Rev. Ét. Lat.* 19 (1941), 76-78). R. PALLA *(Prudenzio. Hamartigenia,* introd., trad. y coment. a cargo de..., Pisa, 1981, esp. págs. 302-304) lo considera un texto sospechoso. CH. GNILKA va más allá y propone eliminarlos («Zwei Textprobleme bei Prudentius», *Philologus* 109 (1965), 246-258 [esp. 252-258]); para una defensa de su autenticidad, *vid.* CUNNINGHAM, «The problem of interpolation...», págs. 127-130.

[178] Cf. VIRG., *En.* IX 164: *«uariantque uices»,* en la misma posición.

[179] Para la actividad mental durante el sueño, véase la descripción que hizo PRUDENCIO en *Cath.* VI 25-56.

miembros aún con vida antes de su muerte, o emprende cual desterrado la huida de lo hondo de la sangre y la carne, se despoja de tuétanos y arranca y saca la vida del pecho, sino que, mientras permanece en su emplazamiento carnal, inspecciona todo con su aguda percepción y, por dondequiera que pasea su fina visión de naturaleza sutil, sin que obstáculo físico alguno se lo estorbe otea el mundo que yace ante sus ojos y el sucio elemento situado bajo la mole del orbe[180]. Queda entretanto la tierra de por medio y no impide su contemplación. Es más, si vuelve su rostro hacia el cielo estrellado, nada que se interponga a su vista obstruye el paso al fuego del alma siempre en vela, por más que apiñada se cargue la niebla y el cielo ennegrezca filtrado por vellones[181]. Es así como Juan ve los arcanos ocultos en el futuro silencioso[182], aún corpóreo él y no despojado de su carne, aunque sí, gracias al don del sueño y la momentánea mediación de la carne[183], libre para esta contemplación, y recorre con su intuición y sus ojos los años dispuestos en orden para soles venideros. Ve al ángel pertrechado para acabar con un mundo ya al punto merecedor de las llamas y su oído percibe el aciago mugido de las graves trompetas en el fin del mundo[184]. Esto fue lo que él veía antes de su muerte, encerrado aún en la cárcel de sus miembros, mientras el al-

[180] Es decir, el infierno (cf. v. 866). Para el siguiente verso, compárese LUCRECIO, III 26, donde aparece la misma idea con algún eco verbal.

[181] Para la idea de los vellones, cf. VIRG., *Geórg.* I 397, y LUCANO, IV 124.

[182] Cf. *Apocalipsis* 1.9-10.

[183] Esta expresión (lat. *carne sequestra*) es una variación sobre el *pace sequestra* de VIRGILIO, *En.* XI 133, y ESTACIO, *Tebaida* II 425. La «mediación de la carne» ha de entenderse en el sentido de que ésta se aparta (cf. el adverbio del latín cristiano *sequestratim*, «separadamente») momentáneamente y deja libre el espíritu para la contemplación.

[184] Se trata en realidad de siete ángeles: cf. *Apocalipsis* 8.6 ss. y 10.3.

ma se le apartaba a un lado, que no lo abandonaba. ¿No ha de apreciarlo todo mejor ese soplo sin cuerpo, una vez colocada la envoltura[185] del cuerpo en el frío de la tumba? Certera es la fe de que, en la noche subterránea, los hornos voraces que en su fuego eterno recuecen por largos siglos el alma contaminada se hallan expuestos a los ojos del hombre pobre[186] en la lejanía del inmenso vacío[187], y que con facilidad no menor se manifiestan desde lejos, a pesar de la separación del abismo, los áureos dones de los justos y sus brillantes coronas a aquellos hundidos en la cárcel del castigo. De ahí que al paradisícola[188], dichoso después de haber padecido terribles llagas, se le muestra el infortunado espíritu que gime sus pecados en medio de su calamidad y respectivamente contempla cada uno lo que el otro ha merecido.

Oh Dios que todo lo produjiste, dador del alma, oh Cristo Dios, de cuya boca emana el Espíritu Dios, uno solo contigo, tu rienda es mi guía, dirijo mi vida bajo tu gobierno, ante un juicio tuyo tiemblo y palidezco, también ante tu juicio albergo la esperanza de que será perdonable ante ti todo lo que hago, por más indignos de tu perdón que sean mis actos y mi lengua. Confieso mis faltas: ¡perdóname de buen grado y sé compasivo con quien así se confiesa! Ten-

---

[185] Lat. *inuolŭcris*, abreviado como en *Cath.* V 36.

[186] Como en la parábola de Lázaro el mendigo (cf. *Lucas* 16.19-26). Para los «hornos», cf. *Mateo* 13.42.

[187] Lat. *longum per inane remoti*, expresión de resonancia típicamente lucreciana (I 1018, 1103, 1108; III 27 y otros muchos), que después imitarían buen número de poetas (en la obra de Prudencio, cf. *Cath.* X 146 y *Symm.* I 313), si bien la adjetivación *longum* recuerda especialmente a Virg., *En.* XII 354 *(«longum per inane secutus»)*, y a Juvenco, I 360 *(«longum per inane cucurrit»)*.

[188] Opto por mantener este vocablo tan expresivo, forjado por el propio Prudencio en exclusiva para este pasaje.

go merecido todo el mal, pero tú, juez bonancible, aparta lo que tengo merecido. Séme favorable y concede a mis súplicas[189] mejor suerte. Permite a esta mi alma algún día, cuando haya abandonado el albergue de este cuerpo, levantado con tendones, piel, sangre, hiel y huesos, al cual su moradora, corrompida por la molicie, abriga y abraza, ay, demasiado; cuando la hora lastimera haya cerrado estos ojos y mi materia yazga por más que se la llore, y la mente ya desnuda goce de su propia vista, permite que no tenga que ver algún miembro atroz de la grey de los ladrones[190], despiadado, rabioso, espantable por su catadura y voz amenazadora, que, manchado como estoy con las salpicaduras de mis malas costumbres, me arrastre de cabeza como el salteador a su víctima, y me precipite en la negrura de su cueva para cobrarse todas las deudas de mi vida pecadora, hasta el último céntimo[191]. Muchas moradas hay, Cristo, en los riquísimos reales de tu padre[192], repartidas entre diferentes lugares. No pido un hogar en la región de la bienaventuranza; estén allí las castas filas de los hombres que, despreciando patrimonios de polvo, buscaron tus riquezas, esté la blanca virginidad en perpetua flor, la que ha castrado la inclinación de su espíritu[193]. En cambio a mí me basta con que no se me apa-

---

[189] Sigo la puntuación que recoge Cunningham, es decir, una pausa fuerte tras *precanti*, que de este modo se refiere a un *mihi* sobreentendido. Sin embargo, no me parece desdeñable la lectura de Thomson, que elimina esta pausa y asocia *precanti* a *animae* en el verso siguiente, esto es, «concede algún día a mi alma suplicante mejores regalos, cuando...».

[190] Esto es, de la secta del Demonio (véase nota a *Ham.* 390).

[191] Lat. *quadrantem minimum*: cf. *Mateo* 5.26: *«novissimum quadrantem»*.

[192] Como se dice en *Juan* 14.2.

[193] La expresión latina es oscura: literalmente dice «castrada en lo que se refiere a su espíritu recortado». Para ella Prudencio está pensando en *Mateo* 19.12.

rezca ningún rostro de servidor del Tártaro, ni la llama de la ávida Gehena devore esta alma, hundida en sus profundos hornos[194]. Sea, puesto que así es necesario por la mancha de mi cuerpo, que me engulla el fuego aciago en el cavernoso Averno. Pero al menos que su arder atenuado exhale vapores dulcificados y su calor se entibie con el languidecer de las llamas. Que una luz inmensa y sienes ceñidas de coronas glorifiquen a otros; consúmame a mí un castigo ligero y clemente[195].

---

[194] Repite Prudencio sus habituales denominaciones del infierno: para el Tártaro, *vid.* nota a *Cath.* I 70; para la Gehena, nota a *Cath.* VI 112; para el Averno, citado más abajo, nota a *Ham.* 128.

[195] Este humilde ruego con que Prudencio pone fin al poema podría encerrar, por artificiosa técnica expresiva, un deseo de glorificación del poeta. Efectivamente, en el último verso (lat. *glorificent, me poena leuis clementer adurat)*, y concretamente en sus cuatro últimas palabras, podría haber un anagrama de *AVRELIO PRVDENTE SE CLAMANTE* (*A. P. ESCLAMANTE*, según la propuesta de J. B. Hall, *CR* 42 (1992), 51-53 [esp. 53]), que evocaría la idea de «me glorifiquen a mí, mientras Aurelio el Prudente se proclama a sí mismo». Para este detalle de manierismo, nada ajeno a los gustos literarios del siglo, *vid.* M. Malamud, «Making a virtue of perversity: the poetry of Prudentius», en A. J. Boyle (ed.), *The Imperial Muse. Ramus Essays on Roman Literature of the Empire. Flavian Epicist to Claudian*, Bendigo, Victoria, 1990, págs. 274-298 (esp. 278-280, donde se comenta además la afinidad de este cierre con el poema de apertura de los *Tristia* de Ovidio —y esp. de los vv. 27-30—) o, de la misma autora, *A Poetics of Transformation: Prudentius and Classical Mythology*, Ithaca-Londres, 1989 (págs. 44-46). Véase además R. Palla, *Hamartigenia*, Pisa, 1981, págs. 310-312; Paratore, «Prudenzio fra antico...», esp. pág. 63.

PSICOMAQUIA
(PSYCHOMACHIA)

Prefacio

El anciano fiel, primera senda de nuestro credo, Abram, padre tardío de linaje dichoso, cuyo nombre hizo aumentar el añadido de una sílaba, llamado Abram por su padre, Abraham por Dios[1], que dedicó la víctima de su hijo tardío, enseñándonos que, cuando alguien quiera hacer un sacrificio ante el altar, es aquello dulce a su corazón, aquello amado, aquello único lo que ha de ofrecer con gusto y confiando en Dios, nos instigó a que lucháramos con los pueblos profanos[2] (y el instigador dio su propio ejemplo) y a que no engendráramos prole de nuestro matrimonio, grata a Dios y parida por la Virtud como madre[3], antes de que nuestro espíritu belicoso haya vencido con gran matanza a los engendros del corazón esclavo.

Cierta vez habían feroces reyes vencido y tomado prisionero a Lot[4], morador de las perversas ciudades de Sodo-

[1] Para el alargamiento del nombre, cf. *Génesis* 17.5; véase asimismo *Génesis* 15.6 y *Gálatas* 3.8-9.

[2] Es decir, «impíos». En la clave alegórica en que está escrito todo este poema, estos «pueblos infieles» son los Vicios personificados.

[3] Estos vástagos serán, por tanto, las obras del buen cristiano.

[4] Para el episodio, cf. *Génesis* 14.12-14.

ma y Gomorra, a las que defendía como extranjero, poderoso por el predicamento de la gloria de su tío[5]. Abraham, inquieto por la mala noticia, oye que su pariente, atrapado por el azar de la guerra, había sido esclavizado bajo los duros grilletes de los bárbaros. Arma trescientos y tres veces seis sirvientes nacidos en casa[6], para que aprisa hostiguen la retaguardia del enemigo ya en marcha, al que el rico botín de su sonoro triunfo mantenía impedido por las riquezas que había capturado. Es más, él mismo desenvaina la espada y, lleno de Dios[7], a esos reyes soberbios, cargados por la mole de su presa, empuja y pone en fuga y, una vez heridos, los remata. Rompe las cadenas y libera lo arrebatado: oro, chiquillas, niños, collares, rebaños de yeguas, vasijas[8], vestidos

---

[5] Es decir, Abraham.

[6] El número 318 (cf. *Génesis* 14.14 y, para su expresión perifrástica aquí y en el v. 57, *vid.* nota a *Cath.* VII 38-39) tenía entre los cristianos fuerte carga mística, pues simbolizaba de hecho a Cristo y a cualquiera marcado por su poder. La razón de ello está en la representación que este número tenía en griego: τιη' y, en mayúsculas, *TIH*; en efecto, la *T* fue asociada, por su forma, al símbolo de la cruz; *IH*, por su parte, eran las iniciales del nombre de Jesús en griego: *IH*ΣΟΥΣ. Por tanto, el sentido de la alegoría es que Abraham (el alma), ayudado por los 318 sirvientes (las virtudes proclamadas por Cristo), derrota a los reyes feroces (los vicios) y salva a Lot (el cuerpo). A cambio, Abraham recibió de Melquisedec un alimento especial y, tras la visita de un trío de ángeles a su pobre cabaña, él y Sara alcanzaron el premio de su tardía paternidad, al igual que, por medio de la visita de la Trinidad al cuerpo (su pobre cabaña), el alma recibirá la semilla eterna de Cristo, mediante la que alumbrará un retoño digno de la casa del Padre: *vid.* Lavarenne, *Prudence*, III, pág. 48, n. 6; Rodríguez, *«Poeta...»*, pág. 102, n. 185; Rebull, *Prudenci. Natura...*, pág. 124. Véase además P. F. Beatrice, «L'allegoria nella *Psychomachia* di Prudenzio», *Studia Patavina* 18 (1971), 25-73 (esp. 61).

[7] Para esta expresión de origen pagano (lat. *plenus deo)* que indica al poseído o inspirado por la divinidad, véase nota a *Cath.* VII 60.

[8] Lat. *greges equarum, vasa...*: el *Génesis* no menciona tales yeguas, aunque sí habla de asnos. Desde luego, este tipo de «invenciones» no es

y terneras. El propio Lot, sin estorbos una vez rotas sus ligaduras, levanta libre su cuello abrasado por los eslabones. Abraham, disipador del triunfo enemigo, regresa glorioso después de recuperar la prole de su hermano, evitando así que el poder de los más depravados caudillos dominara linaje alguno de sangre fiel. A este varón, aún manchado de tan gran matanza, el sacerdote le obsequia con platos celestiales, sacerdote de Dios y al tiempo rey poderoso, cuyo misterioso origen, de fuente inenarrable, no deja ver ningún autor propio[9], Melquisedec, cuál su estirpe, cuáles sus antepasados, no se sabe, lo sabe sólo y exclusivamente Dios. Al punto también el triforme trío de ángeles va a visitar la choza de ese anciano hospitalario y Sara queda asombrada de que ese don propio de la fértil juventud llegue a su vientre

---

en absoluto ajeno a la práctica de Prudencio, pero recientemente CH. GNILKA («Eine Spur altlateinischer Bibelversion bei Prudentius», *Vigiliae Christianae* 42 (1988), 147-155), retomando la propuesta de G. MEYER («*Prudentiana*», *Philologus* 87 (1932), 332-357 [esp. 332-334]), ha defendido esta lectura (e.e. frente a la seguida por Bergman: *oves, equarum vasa...*) basándose en el texto de *Génesis* 14.11, 14.16 y 14.21 que aparece en la versión de los Setenta *tèn híppon* y —derivado de ahí— en alguna versión hispana de la *Biblia* como en aquélla, hoy perdida, conocida como *Biblia de Valvanera (equitium)*.

[9] Los dos versos anteriores (vv. 41-42, desde «cuyo misterioso origen...») podrían ser glosa de los dos siguientes (hasta «exclusivamente Dios») y a ello se debería su ausencia del códice más antiguo *(A)*; ésta es la razón por la que fueron ya secluidos por Heinsius y Bergman. Es cierto, no obstante, que figuran en manuscritos de tanto peso como *BTESY* y que tienen su contrapunto en el v. 60, donde se compara a Melquisedec con Cristo, pero téngase en cuenta que este v. 60 tiene a su vez problemas textuales. Frente a Heinsius y Bergman, CH. GNILKA («Theologie und Textgeschichte. Zwei Doppelfassungen bei Prudentius, psychom. praef. 38 ff.», *Wiener Studien* 19 (1985), 179-203 [esp. 191-199]) cree que son esos dos versos siguientes, de estilo más trivial, los que alguien introdujo *en lugar de* los auténticos, y ello por cuestiones teológicas, doctrinales. Para el fondo bíblico, cf. *Génesis* 14.18 y *Hebreos* 7.3.

ya marchito, madre sin sangre ya[10], y está gozosa por su heredero a la vez que arrepentida de su carcajada[11].

Ésta es la línea que fue prefigurada para el modelo que ha de trazar de nuevo nuestra vida con paso recto[12]: hay que estar alerta con las armas de los corazones fieles[13], y toda la porción de nuestro cuerpo que, cautiva, sea esclava del repugnante placer ha de ser liberada con las fuerzas reclutadas en casa[14]; nosotros somos harto ricos en sirvientes caseros si sabemos, por medio de la figura mística, de qué son capaces trescientos con el añadido de dos veces nueve. Al punto el propio Cristo, que es el sacerdote verdadero[15], engendrado por un padre inenarrable y único[16], ofreciendo alimento

[10] Es decir, sin menstruación, como se indica explícitamente en *Génesis* 18.11.

[11] Para el episodio, cf. *Génesis* 18.1-15 y 21.2-6; véase asimismo el breve cuadro que Prudencio pinta en *Tit.* IV (vv. 13-16).

[12] En los próximos versos y hasta el final de este *Prefacio* revela nuestro poeta, como es habitual en él, las equivalencias existentes —en clave alegórica— entre el *exemplum* bíblico y la situación que a él le interesa en el momento, de donde nace precisamente el valor didáctico de dicho *exemplum.*

[13] Esas armas son las distintas virtudes, tal y como se dice en *Efesios* 6.14-17.

[14] Porque, como decía en el v. 22, los sirvientes que reclutó Abraham eran *uernulae*, es decir, «esclavos nacidos en casa del dueño», término que Prudencio vuelve a utilizar a continuación.

[15] Para la comparación de Cristo y Melquisedec, cf. *Hebreos* 7.1-3 y *Salmos* 109.4.

[16] El texto de este verso es problemático. Arriba traduzco la lectura de *TE («parente inenarrabili atque uno satus»),* recogida asimismo como variante por la familia *Q*, a pesar de su irregularidad métrica (carece de cesura clara) y de sus muchos visos de inautenticidad. Frente a ella, *ABY* recogen la lectura *«parente natus alto et ineffabili»* («nacido de un padre elevado e inefable»), métricamente más difícil aún de aceptar, aunque midamos, como propone Heinsius, el cuarto pie como dáctilo con hiato (pues sigue

a los vencedores bienaventurados entrará en la pequeña cabaña del corazón púdico, indicando el honor de albergar a la Trinidad[17]. Tras ello el Espíritu Santo, abrazando al alma, su debida esposa, harto tiempo carente de descendencia, la hará fértil de su semilla eterna; entonces esta tardía parturienta, poseedora de esa dote, llenará la casa del Padre con un digno heredero.

***

Cristo, que siempre te apiadaste de las pesadas fatigas de los hombres[18], que debes tu fama a la virtud de tu padre y a la tuya propia, que no obstante son una (pues honramos a un único dios en ambos nombres y sin embargo no a uno solo, porque tú, Cristo, eres Dios procedente del Padre), cuéntanos[19], nuestro rey, armada con qué soldados la mente

---

dejando un *longum* en el tiempo débil del cuarto pie de trímetro yámbico). Sobre el problema *vid.* Ch. Gnilka, «Theologie und Textgeschichte. Zwei Doppelfassungen bei Prudentius, Psychom. praef. 38 ff.», *Wiener Studien* 19 (1985), 179-203 (esp. págs. 183-191 y 199-203), quien sin embargo cree que la solución ha de buscarse mediante la corrección de esta segunda variante, aunque él no va más allá de recoger tímidamente (pág. 186) la sugerencia de R. Henke: *«haud effabili»*. A la espera, pues, de algo más de claridad sobre este verso, cedo una vez más los datos a la inteligencia del lector.

[17] En este caso no se trata del trío de ángeles (a los que asimismo mencionaba en el v. 45 como *trinitas)* sino de la Trinidad de Dios, que entra en la «cabaña» que es el cuerpo mediante la Eucaristía.

[18] Reutiliza así Prudencio un apóstrofe virgiliano (*En.* VI 56): *«Phoebe, grauis Troiae semper miserate labores»*.

[19] Con función análoga a la de la invocación pagana a la Musa o divinidad inspiradora, Prudencio pide aquí a Cristo que cuente el relato subsi-

puede expulsar los pecados de la caverna de nuestro pecho, cada vez que por dentro se alza la sedición en medio de la turbación de los sentidos y la disputa entre nuestras bajas pasiones fatiga el alma[20]; dinos también qué defensa para proteger la libertad o qué ejército puede, con tropa más aguerrida, hacer frente a las Furias[21] que se reparten por nuestras entretelas. Porque tú, buen caudillo, no expusiste a la devastación de los Vicios a unos cristícolas desprovistos de grandes Virtudes y faltos de nervio. Tú mismo ordenas a los escuadrones de la salvación resistir hasta la muerte en el cuerpo asediado, tú mismo armas nuestro talento de las magníficas artes con que, poderoso para acorralar a los engaños del corazón, luche por ti y por ti los venza. El medio para vencer está a nuestro alcance si se nos permite reproducir de cerca los rasgos mismos de las Virtudes y los engendros que contra ellas luchan con hostil violencia[22].

---

guiente (y cf. *Psych.* 888-898, donde se le dan gracias por ello), si bien, como era habitual desde el arranque mismo de la literatura europea (esto es, el comienzo de la *Ilíada*), es el propio poeta quien realiza dicha narración (cf. *Perist.* X 1-5 y XIII 15). La expresión poética «caverna del pecho» *(pectoris antro)* que aparece a continuación (y en el v. 774), debe de haberla tomado Prudencio de Juvenco, I 588, y gozó posteriormente de bastante éxito entre los poetas cristianos (cf. p. ej. Paulino de Petricordia, *Vida de San Martín* V 805). Por último, obsérvese que a lo largo del poema se utilizarán en buen número de ocasiones los términos «mente», «espíritu» y «alma» casi como equivalentes.

[20] Cf. *Santiago* 4.1.

[21] Prudencio emplea aquí el término «Furias» no con su sentido propio pagano (véase la nota a *Cath.* XI 92), pero sí como personificaciones del Mal. Recuérdese que la *Psychomachia* es por antonomasia el poema de las personificaciones, particulares como Fe, Paciencia, etc., o generales como Virtudes, Vicios... Para el término «cristícolas» que aparece más abajo, véase nota a *Cath.* III 56.

[22] Es decir, hasta aquí ha expuesto la intención y utilidad de la obra. Comienza a continuación la primera batalla (vv. 21-39), la que enfrenta concretamente a Fe *(Fides)* contra Adoración pagana *(ueterum Cultura*

La primera que busca el campo de batalla para luchar bajo la incierta suerte de la guerra es Fe, agitada, rudo su atuendo, desnudos sus hombros, sin cortar sus cabellos, al aire sus brazos[23]. Pues un repentino y abrasador afán de gloria, hirviendo en pos de nuevos combates, no se acuerda de pertrecharse de venablos ni armadura sino que, confiando en su pecho robusto y sus brazos descubiertos, reta a los peligros de la guerra demencial para quebrantarlos. He aquí que, puestas sus fuerzas frente a frente, Adoración de los antiguos dioses osa la primera herir a Fe, que ya la provocaba. Ésta, haciendo valer su mayor estatura, derriba la cabeza enemiga y las sienes ornadas de ínfulas[24], pega al suelo aquella boca ahíta de sangre de animales y pisotea sus ojos arrancándolos en medio de la

---

deorum). Nótese que esta última es seguramente el personaje alegórico peor caracterizado, rasgo evidente en la necesidad de la precisión en genitivo (lit. «Culto de los antiguos dioses»).

[23] Para la batalla y protección de la fe, cf. *Efesios* 6.16 y *I Juan* 5.4. Prudencio se sirve, para su propio personaje, de la representación que Virgilio hace de la amazona Camila en medio de la lucha *(En.* XI 648-649), combinándola con la fraseología utilizada por CLAUDIANO en un contexto semejante *(Olibrio* 87). Puede verse todo un listado de paralelos formales y temáticos entre Prudencio y Virgilio para la descripción de estas escenas de lucha, en J.-L. CHARLET, «L'apport de la poésie latine chrétienne à la mutation de l'épopée antique: Prudence précurseur de l'épopée médiévale», *Bull. Assoc. Guill. Budé* 2 (1980), 207-217 (esp. 214). Un comentario de estos primeros versos de la escena y del simbolismo de la desnudez de Fe, lo tenemos en V. BUCHHEIT, «Glaube gegen Götzendienst (Prud. *Psych.* 21 ff)», *Rheinisches Museum* 132 (1990), 389-396, donde, por cierto, se propone (págs. 390-392) entender *agresti... cultu* con valor causal y referido a la idolatría pagana, es decir, «(Fe), irritada por ese culto incivilizado». Véase, en fin, C. MAGAZZÙ, «L'utilizzazione allegorica di Virgilio nella *Psychomachia* di Prudenzio», *Boll. Studi latini* 5 (1975), 13-23 (esp. 17).

[24] Porque las ínfulas eran atributo propio de los sacerdotes paganos *(vid.* nota a *Cath.* IX 5). Para los siguientes detalles de crudeza, vid. *Introducción*, pág. 92.

muerte; el bloqueo e interrupción del conducto de su garganta estrangula su resuello, ya entonces escaso, y largos estertores fatigan su muerte difícil. Salta de alegría la legión vencedora que la reina Fe había formado con mil mártires y había animado contra el enemigo. Ahora ella corona de flores a sus bravos aliados en función de la hazaña conseguida por cada uno y les hace vestir de púrpura ardiente.

Al punto, pronta a trabar lid en el campo herboso, avanza la doncella Castidad resplandeciente en sus hermosas armas[25]. Sobre ella se abalanza, ceñida con las teas de su patria, Pasión la de Sodoma, lanza contra su cara un venablo de pino resinoso con azufre ardiendo, busca con las llamas sus castos ojos y trata de inundarlos de asqueroso humo[26]. Pero la doncella, impasible, golpea con una piedra la diestra de la ardiente Furia y el dardo en llamas de esa zorra[27] perversa y sacude y repele la antorcha lejos de su sagrado rostro. Una vez desarmada la ramera, hiende entonces con un

---

[25] Comienza así la segunda batalla (vv. 40-108), la que libran Castidad (lat. *Pudicitia)* y Pasión (lat. *Libido).* Traduzco por «Pasión» el vocablo *Libido* (que más propiamente significa «deseo» o «apetito»), porque Prudencio ha creado una personificación femenina y a ella se referirá más abajo (vv. 47 y 49) como prostituta. Para la elección de personajes femeninos, *vid.* J. Fontaine, «La femme dans la poésie de Prudence», en *Études sur la poésie latine tardive. D'Ausone à Prudence*, París, 1980 (= *Rev. Ét. Lat.* 47 *bis* [1970], 55-83), 415-443 [esp. 415]).

[26] La alusión a las teas o antorchas debe entenderse, de un lado, en el sentido de que éstas simbolizan el deseo sexual y, de otro, como evocación de la lluvia de fuego sobre Sodoma, del mismo modo que el azufre de su lanza evoca aquel otro llovido sobre la ciudad (cf. *Génesis* 19.24).

[27] Es decir, «furcia» (lat. *lupa*, «loba»: *vid.* también *Symm.* I 107). Como se sabe, este valor de *lupa*, atestiguado en latín desde antiguo, llevó a algunos romanos a dar una versión menos heroica, más humana, de la crianza de Rómulo y Remo, tal como nos cuenta con un punto de malicia Tito Livio (I 4, 7) y recogería posteriormente Lactancio *(Inst.* I 20).

golpe de espada su cuello. Ésta vomita calientes vaharadas cuajadas de espesa sangre y, al punto, la exhalación de su sórdido aliento ensucia el aire en torno suyo.

«Con esto tiene bastante[28]», exclama vencedora la reina. «Éste será tu definitivo acabamiento, siempre andarás tirada por los suelos. No te atreverás ya a arrojar tus llamas mortíferas contra los siervos y siervas de Dios; el pulso íntimo de su casto espíritu toma calor de la sola antorcha de Cristo[29].

¡Que tú, fustigadora de la humanidad, hayas podido recuperar tus fuerzas y recobrar el calor y el hálito de tu cabeza ya muerta, después de que el cuello cortado de Holofernes lavara su lecho asirio, empapado de la sangre del deseo, y de que Judit despreciara con esquivez la cama engastada de gemas del caudillo libertino, reprimiera con la espada su deshonesto arrebato y, siendo mujer, de su enemigo obtuviera infamante triunfo sin que le temblara la mano, vengadora mía[30] de una valentía inspirada por el cielo!

¿O es que tal vez es poco fuerte una mujer que lucha todavía bajo la sombra de la ley, al tiempo que prefigura nuestros tiempos[31], en los que el poder verdadero[32] se ha

---

[28] Lat. *hoc habet*, expresión tomada del lenguaje de los gladiadores, con la que éstos indicaban su victoria sobre el adversario (cf. p. ej. VIRGILIO, *En.* XII 296).

[29] Cf. *Mateo* 25.7.

[30] Prudencio reelabora así parcialmente el episodio de la muerte de Holofernes *(Judit* 13-16), haciendo que éste muera no sólo por enemigo del pueblo de Dios sino también de la castidad, debido a su pasión por Judit (cf. *Judit* 12.16).

[31] Los sucesos del Antiguo Testamento son prefiguración de lo que sucederá a los cristianos (LAVARENNE, *Prudence*, III, pág. 53, n. 3), como se dice en *I Corintios* 10.6 y 10.11. Para la ley mosaica como «sombra», «esbozo» de lo que habría de venir, cf. *Hebreos* 10.1 y 8.5 y *Colos.* 2.17.

[32] Esto es, la gracia divina; la «gran cabeza» es la del Demonio, cortada por el valor de los mártires. Según LAVARENNE *(Prudence*, III, pág.

extendido a los cuerpos terrenales para cortar de raíz la gran cabeza por medio de débiles ministros? ¿Acaso te queda algún derecho después del parto de una virgen intacta?, después del parto de una virgen, desde que a la naturaleza del cuerpo humano abandonó su antiguo origen y un poder superior[33] sembró una carne nueva y una dama no desposada concibió a Cristo Dios, hombre nacido de madre mortal, pero deidad junto con el Padre[34]. Desde entonces ya es divina toda la carne, que lo concibe y asume la naturaleza de Dios en condiciones de consorte. Pues el Verbo hecho carne[35] no ha dejado de ser aquello que había sido, Verbo, por el hecho de adherirse al hábito de la carne, porque su divina grandeza desde luego no se envilece por el hábito de la carne sino que arrastra a los desdichados humanos a más noble estado. Él sigue siendo aquello que era siempre, al comenzar a ser lo que no era; nosotros no somos ya lo que fuimos, mudados a mejor en nuestro nacimiento[36]. A mí se me confirió esta cualidad, en él ésta perduró. Ni Dios disminuyó sus atributos al concedernos los nuestros sino que, al asignar a los nuestros los suyos, nos transportó hasta los dones del cielo. Estos dones son el hecho de que yazgas vencida, fangosa Pasión, y de que no seas capaz de quebrantar mis leyes des-

---

198, n. 3 a la pág. 53) el adjetivo «débiles» que se aplica a los «ministros» sería una especificación, es decir, se trataría de los mártires más débiles, como ancianos, mujeres y niños, si bien es posible que más bien se trate de un calificativo, esto es, referido a todos los mártires que, como humanos, son naturalmente débiles frente a las fuerzas del Mal.

[33] El Espíritu Santo.

[34] Obsérvese cómo Prudencio vuelve una y otra vez, con tono y fraseología recurrentes, a intentar dejar clara la naturaleza de Cristo y, por extensión, la de la Trinidad.

[35] Cf. *Juan* 1.14.

[36] Es decir: Dios sigue siendo dios a pesar de hacerse hombre; los hombres no siguen caídos en desgracia por el pecado original.

pués de María. Tú eres la guía en el camino hacia la muerte, tú la puerta del exterminio[37]; al mancillar los cuerpos hundes las almas en el Tártaro. ¡Esconde, calamidad fría ya, tu cabeza en el lúgubre abismo del infierno! ¡Muere, lupanar, ve en busca de tus manes, enciérrate en el Averno[38] y estréllate contra el tenebroso fondo de la noche! ¡Que te volteen allá abajo las olas de llamas, que te hagan rodar las olas negras y el torbellino de azufre por sus estruendosas corrientes! Y no tientes más a los cristícolas, oh tú la mayor de las Furias[39], de forma que conserven purificados los cuerpos para su rey».

Así dijo y, feliz por la muerte de Pasión, su víctima, Castidad lava en las aguas del Jordán[40] su espada manchada, a la que la sangre podrida se había pegado con rojo poso y cuyo brillante hierro había ensuciado con la herida. Así pues, la ganadora sabiamente purifica la hoja vencedora con el baño fluvial y anula con el bautismo la mancilla del cuello enemigo. No contenta ya con guardar en la vaina la espada purificada, no vaya a ser que a cubierto el orín invada el limpio brillo con su áspera costra, la consagra ante el altar de la fuente divina en un templo católico, en donde resplandeciente relumbre con eterno destello[41].

---

[37] Lat. *ianua leti:* cf. LUCRECIO, I 1112; OVIDIO, *Met.* I 662; VALERIO FLACO, III 386, IV 231; ESTACIO, *Tebaida* III 68 (cf. VIRG., *En.* II 661). Para el Tártaro, nombrado a continuación, véase nota a *Cath.* I 70.

[38] Para los manes, véase nota a *Apoth.* 478; para el Averno, nota a *Ham.* 128.

[39] Lat. *Furiarum maxima*, como en VIRGILIO, *En.* III 252. Para los «cristícolas», véase la nota a *Cath.* III 56.

[40] Alusión al bautismo, mencionado más abajo como «baño fluvial».

[41] Como los antiguos soldados, Castidad consagra sus armas vencedoras, en este caso al dios del que manan (cf. «fuente divina») las aguas del bautismo.

He aquí que la humilde Paciencia[42], su rostro grave, se hallaba de pie y quieta en medio de las tropas y distintos tumultos; contemplaba con los ojos fijos las heridas y partes vitales atravesadas por los rígidos dardos y permanecía inactiva. Desde lejos la soberbia Ira, fogosa, su boca espumeante, dirigiendo a ésta sus ojos sanguinos inyectados de hiel, la hostiga con su jabalina y su voz[43] por no estar combatiendo e, incapaz de sufrir la espera, trata de alcanzarla con una pica, la reprende a gritos sacudiendo la híspida cresta del cimero de su casco. «Ahí tienes», dice, «libre espectadora de nuestro Marte[44], recibe este mortífero hierro en tu pecho despreocupado; y no te duelas, que estaría feo en ti gritar de dolor[45]». Dice así y a sus improperios sigue una lanza de pino silbante proyectada a través de los blandos notos[46], que certera llega bajo el propio estómago y choca con golpe directo, pero rebota repelida por el duro obstáculo de la loriga. Pues, previsora, la Virtud había puesto en sus hombros coraza de triple malla de acero y había añadido de todos lados escamoso tejido de hierro entre los lizos retorcidos[47]. Sigue tranquila entonces Paciencia, brava ante todos los cha-

[42] Comienza aquí la lucha entre Paciencia (lat. *Patientia)* e Ira (lat. *Ira),* que se desarrollará hasta el v. 177.

[43] Cf. Virgilio, *En.* X 644; Claudiano, *Ruf.* I 356.

[44] Naturalmente, «de nuestra lucha», por sinécdoque.

[45] El verbo latino *patior* (cf. gr. *páschō),* del que procede *patientia,* significa «experimentar una sensación» y especialmente una negativa o dolorosa. De ahí que *patientia* no sólo equivalga a nuestra «paciencia» en cuanto que resistencia anímica, sino también a resistencia en el sentido físico (cf. *passio,* «pasión», de la misma raíz).

[46] Para el uso genérico de «notos» como «vientos», véase la nota a *Apoth.* 656. Para la fraseología de la escena, cf. Virgilio, *En.* I 313 (XII 165), V 512, IX 699, XI 798. La «Virtud» nombrada más abajo es Paciencia, como personaje individual.

[47] Cf. de nuevo Virgilio, *En.* III 467, V 259.

parrones de dardos[48] y manteniendo su dureza impenetrable; no se inmuta por la lanza del monstruo de irrefrenada furia[49], aguardando a que Ira muera por su propia violencia. En efecto, después que la guerrera bárbara, a causa de su rabia, había extenuado sus incontrolados brazos y había agotado su diestra inútil con vana nube de dardos, ya que los aéreos venablos habían caído tras débil vuelo y sus varas yacían rotas a causa de lanzamientos sin tino, se vuelve a la empuñadura la mano malvada y, poniendo todo su empeño en el golpe de su espada resplandeciente, se alza por encima de su oreja derecha y, una vez equilibrada, golpea en medio del cráneo. Mas el yelmo de bronce, moldeado con metal fundido, devuelve un sonido al ser golpeado, embota por su dureza la hoja de la espada haciéndola rebotar y su metal rebelde rompe además el acero que choca contra él, al tiempo que, sin saber lo que es dejar paso[50], recibe las vanas acometidas y resiste seguro los golpes. Cuando Ira vio los pedazos de su espada rota y que su sable había crujido saltando en amplio radio a pequeños cachitos, mientras la mano sujetaba ya la empuñadura sin el peso del hierro, sin saber lo que hace arroja el desafortunado marfil[51], símbolo traidor de un honor vergonzante, abandona con desprecio su funesta evocación y, enfurecida, arde por lograr su propio exterminio. De los muchos dardos que había en vano desparramado, recoge uno del polvo del campo con intención perversa. Clava en tierra la madera pulida y, con la punta hacia arriba, se atraviesa a sí misma y traspasa su pulmón

[48] Lat. *telorum nimbos,* expresión tomada de LUCANO, IV 776.

[49] Porque la ira se caracteriza precisamente por lo desmedido *(sine more)* de sus actos. Para la expresión *sine more furentis,* cf. VIRGILIO, *En.* V 694, VII 377.

[50] Lat. *cedere nescia:* cf. HORACIO, *Odas* I 6, 6.

[51] Entiéndase, el de la empuñadura.

dejando una herida caliente. De pie a su lado dice Paciencia: «Hemos vencido a este Vicio soberbio con nuestra acostumbrada virtud: sin peligro alguno de sangre y de vida. Nuestra norma sigue esa forma de guerrear: aniquilar a las Furias, a toda la tropa del Mal y sus fuerzas rabiosas mediante la resistencia. La locura es enemiga de sí misma y sucumbe a su propia rabia, y la fogosa Ira muere bajo el efecto de sus propios dardos».

Una vez ha dicho esto, corta impunemente las cohortes por medio, acompañada de excelso varón; pues Job[52] se había mantenido muy cerca de su invicta capitana en medio del duro combate, seria aún su expresión y sofocado por la mucha muerte, aunque por debajo de su rostro adusto sonríe por sus heridas ya cerradas y recuenta por medio del número de sus cicatrices los millares trabajosos de sus luchas, premio suyo, ignominia del enemigo. A éste la divina guerrera le manda al fin descansar de todo el estrépito de las armas, multiplicar con el botín cualesquiera pérdidas y llevarse bienes que no han de perecer. Ella misma dispersa la muchedumbre de las legiones y las tropas que siguen entrechocando, y camina indemne por medio de esa lluvia hiriente. Se une como una compañera más a todas las Virtudes y aporta su particular ayuda la esforzada Paciencia. Ninguna Virtud acomete una lucha de incierto resultado sin esta Virtud, pues está desprotegida aquella a quien Paciencia no da firmeza.

Entre los batallones desparramados iba en aquel momento de un lado para otro la hinchada Soberbia en su ca-

[52] Para este personaje, cf. p. ej. *Job* 1-3; para el premio a su paciencia, *Job* 42.10-16.

ballo sin freno[53], al que había cubierto con la piel de un león y cuya robusta cruz había cargado de pieles, con el fin de poder, agarrada a las crines de animales salvajes, lanzarse con mayor altanería, despreciando a las tropas con altiva arrogancia. Había agrupado sus cabellos trenzándolos hacia arriba, formando una torre en su cabeza, de forma que ese montón añadido aumentara la elevación de sus rizos y su frente altiva portara una cima sublime. Un manto de lino se unía desde sus hombros, recogido a lo alto de su regazo, formando un nudo redondo desde el pecho[54]. Cayendo de su cuello un pañuelo de fina transparencia recoge las brisas opuestas hinchando su tejido[55]. Y no se muestra menos soberbio su corcel, bravo e inquieto, que no soporta que su boca sea frenada por el húmedo bocado[56] y, rechinando los dientes, vuelve su grupa acá y allá al negársele la libertad para echar a correr y se alza de manos al tirarle de las riendas.

Alardeando ufana con este aspecto la amazona[57] descuella entre uno y otro ejército, gira en redondo su caballo

---

[53] Comienza aquí la descripción del combate entre Soberbia (lat. *Superbia)* y Humildad (lat. *Mens Humilis),* que se prolonga hasta el v. 309. Nótese cómo Prudencio caracteriza a Soberbia (como hacía con Ira) como fruto de la desmesura, de la falta de control. Tampoco es casual que la describa como preocupada por su acicalamiento, tal como se verá a continuación.

[54] Cf. Virgilio, *En.* XI 775-776.

[55] Nótese que tanto la imagen del tejido hinchado por la brisa como la fraseología con que se expresa pueden ser deudoras de Ovidio, *Arte de amar* III 301-302: *«haec mouet arte latus tunicisque fluentibus auras / accipit»* («ésta mueve con arte sus caderas y en su túnica ondulante recoge las brisas»). Cf. también Virgilio, *En.* I 320: *«nodoque sinus collecta fluentis»,* con ecos en los versos anteriores, y véase además la nota a *Ham.* 288.

[56] Cf. Ovidio, *Amores* I 2, 15; y Horacio, *Odas* I 8, 6-7.

[57] Empleo aquí este término con su sentido derivado castellano de «mujer varonil» (lat. *uirago)* y no, obviamente, con su sentido propio, e. e., mujer perteneciente a la mítica tribu de las Amazonas.

enjaezado y con su semblante y su voz lanza amenazas mirando a la formación que tiene enfrente, aquella que había reunido para la guerra con escasos soldados y armas pobres Humildad, una reina sin duda, pero necesitada de ayuda ajena y no del todo segura de sus propios pertrechos. Había tomado como colega suya a Esperanza, cuya riqueza se halla en alto, suspendida sobre la tierra en acaudalado reino. Conque, después de que Soberbia, poco cuerda, ve a Humildad aparejada con malos dardos y sin ostentación alguna, se deshace en gritos y palabras amargas: «¿No os da vergüenza[58], desgraciados, acosar con ignorante soldadesca a ilustres generales y hostigar con vuestras armas a un pueblo insigne por sus títulos, a quien el valor guerrero proporcionó riquezas desde antiguo y permitió pisotear con su poder cerros de alegres herbazales? ¡Y ahora un forastero desnudo intenta expulsar, si es que los dioses lo permitieran, a los antiguos reyes! ¡Fijaos quiénes quieren que nuestro cetro pase como botín a sus diestras! ¡Fijaos quiénes porfían por trazar surcos en nuestros barbechos, por roturar con sus arados extranjeros los campos que nuestras manos adquirieron y por expulsar con guerra a sus duros colonos! Así es, chusma ridícula, en la hora del nacimiento nosotros abrazamos al hombre todo y sus miembros que aún conservan el calor materno, infundimos la fuerza de nuestros poderes por el cuerpo del reciente vástago y dominamos todos en sus tiernos huesos. ¿Qué lugar se os daba entonces en nuestra morada[59], cuando nuestros reinos crecían al mismo tiempo y con vigor parejo al de la soberanía que con éste naciera? Pues nacidos la casa y nosotros sus señores bajo una sola

---

[58] Cf. Virgilio, *En.* IX 598.

[59] Se refiere al hombre.

luz, fuimos desarrollándonos en mutua compañía al pasar de los años, desde que la nueva criatura, saliendo del cercado límite del Paraíso, pasó al ancho mundo y tomó atuendos de pieles el venerable Adán[60], que aún hoy andaría desnudo de no haber seguido nuestras indicaciones. ¿Qué enemigo es ese que sale ahora de desconocidas costas[61], inoportuno, indolente, desafortunado, degenerado, demente, que tan a deshora reclama sus derechos, desterrado hasta hoy mismo? Desde luego dará crédito a las frivolidades de un rumor vano que hace a los desdichados abrigar la azarosa esperanza de un bien que algún día llegará, de forma que tardo consuelo aliente su enervada desidia con una consideración perezosa del mundo. ¿Qué es sino una esperanza roncera lo que alienta a aquellos bisoños que, en la polvareda de ese campo, no se animan con la amenazadora trompeta de Belona[62] y cuyos ánimos ineptos para la guerra disipa un valor sólo tibio? ¿Acaso los gélidos redaños de Castidad son útiles para el combate, acaso suda en medio de las armas el tierno fruto de Piedad[63]? ¡Ay, Marte, y tú, conocido Valor[64] de los míos,

---

[60] Como se dice en *Génesis* 3.21.

[61] Soberbia viene llamando la atención sobre el carácter advenedizo de Humildad, sobre su pretensión de ocupar los territorios hasta ahora suyos, todo lo cual equipara a esta última con el héroe Eneas en el momento de su llegada a Italia. Por ello, no creo que sea casual el que este verso acabe con el sintagma *ab oris,* al igual que el primer verso de la *Eneida.* Para la siguiente enumeración de calificativos, *vid.* nota a *Perist.* X 326.

[62] Hermana de Marte y en ocasiones considerada también su esposa, Belona era la temible diosa de la guerra, de aspecto semejante al de las Furias.

[63] Para el sentido propio del término *pietas,* véase la nota a *Apoth.* 556.

[64] Personifica aquí Prudencio el concepto latino de la *Virtus,* pero no como excelencia moral en su acepción cristiana (tal como lo venimos encontrando), sino con su sentido primitivo de «valor guerrero», «bravura», cualidades preferentes del varón (lat. *uir).*

cómo me avergüenza encontrarme frente a ejército semejante, hostigar con mi espada sus naderías y trabar lid con estos coros de doncellas, entre los que se halla la siempre indigente Justicia y la pobretona Honradez, la reseca Sobriedad, Ayuno, de pálido rostro, Pudor, al que a duras penas da un poco de color la sangre, Sencillez, franca y expuesta a todo tipo de herida por carecer de protección, y, postrada en tierra y sin libertad por decisión propia, Humildad, cuyo nerviosismo denota su indignidad! Yo haré que esa tropa inútil sea machacada bajo mis pies como rastrojos; pues no me rebajo a desbaratarla con duras espadas, a pringar su acero de sangre helada y a humillar a mis hombres con débil triunfo».

Todavía andaba profiriendo tales voces cuando pica espuelas a su rápido corcel y temeraria vuela a rienda suelta, ansiosa por abatir al golpe de su rodela de piel de caballo a su humilde enemiga y, una vez en el suelo, pisotearla. Pero cae de cabeza en un foso que casualmente había excavado a escondidas la astuta Falacia[65] cortando el llano en dos; Falacia, una de las detestables plagas entre los Vicios, hábil urdidora de engaños que, previendo la batalla, había infestado la llanura de hoyos traicioneros, oculta en la parte enemiga, con el fin de que la fosa recogiera los batallones cuando cargaran y se tragara las filas en ella hundidas; y, para evitar que una tropa cauta pudiera descubrir el pozo engañoso, había tapado sus bordes con entramado de varas y había simulado un campo liso colocando césped por encima. Por su parte, la humilde reina, aunque sin saber nada de ello, seguía al lado de allá y no había llegado aún a la celada de Falacia ni había pisado el ardid del foso maligno. En esta trampa cayó la amazona aque-

[65] Traduzco así el vocablo *fraus*, más propiamente «fraude» o «engaño», para mantener el femenino que Prudencio reserva para la generalidad de sus personificaciones.

lla, lanzada en raudo galope, y dejó de repente al descubierto la oculta hendidura. Cayendo de bruces es trabada por el cuello del caballo al desplomarse y, oprimida por el pecho de éste, es zarandeada entre sus patas quebradas.

Por su parte la Virtud, de calmada mesura, según ve pisoteada la insignificancia de aquel monstruo postrado bajo los pies de la muerte, dirige hacia allá su paso sosegadamente, alza su rostro también levemente y modera su gozo con una expresión afable. A socorrer su indecisión viene su fiel compañera Esperanza, le ofrece una espada vengadora y le infunde deseo de gloria. Ella saca a rastras a su ensangrentada enemiga agarrándola por los pelos y deja hacia arriba su rostro sujetándolo con la izquierda. Entonces, a pesar de los ruegos, le dobla la nuca, le corta la cabeza y la arranca, y cuelga el cuello por el cabello empapado.

Esperanza, con su boca sagrada, increpa al Vicio difunto: «Deja tu grandilocuencia, Dios quebranta todo lo soberbio[66]. Las cosas grandes caen, las henchidas revientan, las abultadas se aplastan. Aprende a deponer tu arrogancia, aprende a cuidarte del hoyo que hay ante tus pies, tú, quienquiera que amenaces con altivez. Sigue en pie la bien conocida sentencia de nuestro amado Cristo: a la cima ascienden los humildes y al fondo retornan los soberbios[67]. Vimos a Golía, espantable por su cuerpo y sus redaños, sucumbir a una mano débil; fue una diestra de niño la que blandió contra él una piedra con honda silbante y horadó su frente, penetrando en ella por el hueco de una herida. Aquél, amenazador, envarado, jactancioso, cruel, intratable, mientras se hin-

---

[66] Sobre esta idea cf. *Lucas* 1.52, *I Pedro* 5.5, *Santiago* 4.6.

[67] Como se dice en *Mateo* 23.12. Para Goliat, cf. *I Reyes (Samuel)* 17.4 ss., y para su lucha con David, 17.48-51. Para la forma «Golía», véase la nota a *Ham.* 784.

cha de indomable arrogancia, mientras arde y asusta, mientras se engríe, mientras aterroriza a los vientos con su escudo, tras probar de qué eran capaces los juegos de un pequeño crío, fue abatido, impetuoso guerrero, por unos años tiernos. En ese momento aquel crío, siguiéndome a mí con su joven valor, dirigió a lo alto, a mi reino, su ánimo en flor, porque se me reserva segura morada a los pies del Señor todopoderoso y, cuando yo llamo a los cielos, es a mí a quien alcanzan los vencedores que acabaron con la mancha de los pecados».

Así dijo, y rozando el aire con sus alas doradas al cielo se lanza la doncella. Contemplan con asombro su marcha las Virtudes y elevan sus espíritus en deseos, pues quieren ir con ella, si no fuera porque las guerras de la tierra las retienen en sus puestos de mando. Lidian con los Vicios y se reservan para sus propias recompensas.

Había llegado de los confines occidentales[68] del mundo la enemiga Molicie[69], pródiga de su reputación largo tiempo

[68] He aquí un detalle que ha sorprendido a todos los comentaristas: lo esperable es que el lujo y el refinamiento hubieran venido de Oriente (cf. p. ej. *Ham.* 287; Cicerón, *Mur.* 12, 4). Hay quien piensa que alude a Roma como capital del imperio occidental, lo cual situaría a Prudencio en la perspectiva de la corte oriental, cosa que me parece fuera de lugar. Más fundamento tiene la propuesta (así ya Ch. Gnilka, *Studien zur Psychomachie des Prudentius*, Wiesbaden, 1963, pág. 40, con discusión en n. 23) según la cual Prudencio, como los primeros cristianos (cf. Tertuliano, *Contra los valentinianos* III; Ambrosio, *Sobre los misterios* II 7), sitúa en Occidente el dominio del Diablo frente al de Cristo, que se halla al Este; de ahí que (como bien recuerda Rebull, *Prudenci. Natura...*, pág. 128) en algunos rituales del bautismo, incluido el mozárabe, se gire al iniciado hacia el Oeste para renunciar a Satanás. Por último, hay quien, como G. M. Lee («Prudentius, *Psychomachia* 310-311», *Studii Clasice* 8 (1966), 229), piensa que se trata de una alusión al lujo no de Roma sino de Hispania.

[69] Utilizo este nombre para el latino *Luxuria*, dado que este vocablo abarca no sólo la lujuria en su acepción sexual, sino todo tipo de propen-

perdida, perfumados sus cabellos, la mirada errante, lánguida su voz, perdidamente entregada a las delicias, su razón para la vida era el placer, enervar y quitar brío al espíritu, apurar con descaro divertidos encantos y disipar sus sentidos hasta quebrantarlos. En aquel momento eructaba, agotada, la cena que se había prolongado durante toda la noche, porque, encontrándose a la sazón de amanecida tumbada aún ante los platos, había oído el ronco sonido del cuerno y entonces, abandonando sus copas calientes, con paso que vacilaba entre el vino y los perfumes, iba borracha a la guerra pisoteando las flores. Pero no iba ella como soldado de a pie sino que, transportada en hermoso carro, hería y cautivaba los corazones de los hombres extasiándolos. ¡Ay nueva manera de lucha! Ni una flecha voladora huye al impulso de la tanza ni salta una lanza silbante al blandir su correa ni una diestra enseña amenazadora una frámea[70], sino que arroja violetas como en un juego, lucha con pétalos de rosa y derrama canastos de flores entre las huestes enemigas. Entonces, conquistado el valor de los guerreros por sus encantos, un hálito seductor inspira tierno veneno en sus huesos derritiéndolos[71], un olor de infausta dulzura doma sus rostros, sus pechos, sus armas y ablanda sus músculos cubiertos de hierro ahogando su vigor. Dejan que decaigan sus ánimos, como vencidos, y deponen vergonzosamente sus dardos, ay, con unas manos que van languideciendo, pasmados, al tiempo que con asombro miran el carro resplandeciente por los variados destellos de la pedrería, al tiempo que boquiabiertos y con la mirada clavada contemplan el tintineo

sión a la vida muelle, al lujo *(luxus)*. La pugna entre Molicie y Sobriedad (lat. *Sobrietas)* se desarrolla entre los vv. 310-453.

[70] Arma a modo de lanza utilizada por los germanos, aunque en el latín tardío también se utilizó con el valor de «espada».

[71] Para la fraseología, cf. VIRGILIO, *En.* VIII 390 y *Geórg.* IV 236-237.

de laminitas de oro en las bridas, el valioso peso del eje de oro macizo y la blanca serie de radios de plata, a la que el círculo exterior de las ruedas ciñe con llanta de pálido electro[72].

Y ya toda la formación, dando vuelta por propia voluntad a sus enseñas, se pasaba deslealmente a apoyar la rendición, deseosa de hacerse esclava de Molicie, soportar el gobierno de esta dueña disoluta y someterse a la laxa ley de los burdeles. Bramó ante tan vergonzosa blasfemia Sobriedad, esforzadísima Virtud: ¡sus aliados desertando en el ala derecha y la otrora invicta tropa pereciendo sin mediar una gota de sangre! Hincando la punta de su mástil yergue el sublime estandarte de la cruz, que como buena capitana[73] había llevado en primera línea, y restablece con palabras mordaces su tornadizo escuadrón, levantando sus ánimos ya con denuestos ya combinando alguna súplica:

«¿Qué desvarío ofusca con un velo vuestras mentes hasta desquiciarlas? ¿Hacia qué sima corréis? ¿Qué yugo estáis encajando? ¿Qué ataduras, vamos (¡ay vergüenza!), os empeñáis en llevar en vuestros brazos hechos para las armas?, ¿lirios brillando entre amarillas guirnaldas y coronas reventando de flores de herrumbroso tono? ¿A estos grilletes os place ya entregar vuestras palmas acostumbradas a la guerra, atar con estos nudos vuestros duros antebrazos, para que

[72] Como mineral elaborado, el electro era una aleación de oro y plata, generalmente en una proporción de cuatro a uno respectivamente *(vid.* Daremberg & Saglio, *Dictionnaire...*, II, 1, s.v. *electrum*, 531b-536a y esp. 535a-536a).

[73] Lat. *dux bona:* cf. Horacio, *Odas* IV 5, 5, y véase la nota a *Symm.* I 618 o a *Perist.* III 86.

una mitra[74] dorada, sujetando vuestra viril cabellera, con su azafranado lazo se empape del perfume de nardo que sobre ella derraméis, después de haber marcado con aceite en vuestra frente signos por los que se os concedió la unción real y el crisma eterno?; ¿para que unos andares delicados barran con la cola de un vestido vuestras huellas y mantos de seda ondeen[75] sobre vuestros miembros agotados, después de aquella túnica inmortal que con sabio dedo tejió la nutricia Fe, proporcionando impenetrable cobertura a vuestros pechos bautizados, a los que ella misma había otorgado el renacer?; ¿para banquetes nocturnos, además, en los que un cántaro enorme derrama las nocivas espumas de abundante falerno[76] en copas que gotean sobre la mesa, en los que los lechos están empapados de mucho vino y sus repujados guardan el rocío de anteriores caldos? Entonces, ¿es que ha desaparecido de vuestras almas la sed del desierto, ha desaparecido la fuente aquella dada a nuestros antepasados en la boca de una roca, aquella que la rama mística hizo brotar a borbollones en la punta hendida de una piedra?[77]. ¿No llovió sobre vuestros abuelos, sobre su primer campamento, el alimento angelical que hoy el pueblo crepuscu-

[74] La mitra era un tipo de turbante propio de pueblos asiáticos que en Grecia y Roma tan sólo usaban en principio las mujeres, por lo que su empleo por parte de hombres se presta a ser usado como acusación de afeminamiento.

[75] Para esta imagen, véase la nota a *Ham.* 288. Para la expresión anterior «barran vuestras huellas» (lat. *uestigia... uerrat)*, cf. Virgilio, *Geórg.* III 59, y Claudiano, *Estil.* II 248. Para el «sabio dedo» (lat. *pollice docto)*, que aparece a continuación, cf. Claudiano, *Prob.* 177.

[76] Para el vino falerno, véase la nota a *Cath.* IX 30.

[77] Cf. *Éxodo* 17.3-6. Sus «antepasados» son, naturalmente, los judíos.

lar[78], más fecundo en este tiempo tardío, come del cuerpo de Cristo? ¡A vosotros, saciados con tales manjares, la crápula sañuda os arrastra ya al húmedo lupanar de la infamante Molicie, y a unos varones a los que ni los bramidos de Ira ni los ídolos habían forzado a retroceder en la guerra, una bailarina borracha os ha doblegado! Deteneos, por favor, acordaos de vosotros y también de Cristo acordaos. Debéis recordar cuál es vuestra tribu, cuál vuestra gloria, cuál vuestro dios y rey, cuál vuestro señor. Vosotros, noble semilla de Judá, habéis venido de esa larga sangre de distinguidos ancestros que llega hasta la madre de Dios, para que por medio de ella Dios mismo pudiera ser hombre. Despierte vuestras insignes mentes la celebérrima gloria de David, puesta a prueba en los continuos afanes de la guerra; despiértelas asimismo Samuel, quien prohíbe tocar los despojos de rico enemigo y no permite que siga con vida después de su derrota el rey incircunciso, no sea que como prisionero vivo busque al pacífico vencedor para renovar sus combates[79]. Tener compasión de un tirano una vez atrapado supone para Samuel un pecado, mientras que, por contra, vuestro deseo es ser vencidos y sucumbir. Arrepentíos, por el temor del supremo Dios, si es que en algo os mueve[80], de haber querido seguir este mal tan dulce con indecible traición; si os arrepentís, no os daña el yerro. Se arrepintió Jonatán de haber roto su sobrio ayuno en un dulce panal con el sabor, ay en mala hora degustado, de la miel de su bastón, al tiem-

[78] El «alimento angelical» es el maná (cf. *Éxodo* 16.14-15). El calificativo «crepuscular» hace alusión a la creencia de que el fin del mundo estaba próximo. Cf. además *Juan* 6.31-35.

[79] Para el episodio de Samuel y el rey Agag, cf. *I Reyes (Samuel)* 15.3-33. Para el valor de «incircunciso» como «extranjero», «no judío», véase la nota a *Ham.* 783.

[80] Lat. *per si qua mouet:* cf. VIRGILIO, *En.* II 142.

po que el lisonjero deseo de reinar halaga al joven y rompe sus sagrados juramentos. Pero puesto que se arrepintió, ni hay que llorar su suerte ni la dura sentencia tiñe las segures de su padre[81]. Aquí yo, la Sobriedad, si estáis preparados a secundarme, abro el camino a todas las Virtudes, para hacer que Molicie, mala consejera, aunque acompañada de mucha escolta, pague su castigo junto con su tropa bajo el juicio de Cristo».

Dice así y, situada frente a la fogosa cuadriga, coloca ante ella la cruz del Señor, dirigiendo el venerable madero mismamente a los bocados. Como los briosos corceles se espantaron ante él a causa del resplandor de sus brazos extendidos y de su elevada frente, desbandados por el miedo ciego se vuelven en atropellada huida por medio de las breñas. Su auriga va echada hacia atrás, tirando en vano de las riendas, y mancha de tierra su cabellera empapada; y entonces ésta sale despedida y el girar de las ruedas envuelve a su señora, pues ésta cae de bruces bajo el eje y, desgarrado calzo, detiene la marcha del carro. Sobre ella, en el suelo, descarga la Sobriedad el golpe mortal dejando caer una pie-

[81] Saúl había prohibido a su pueblo comer hasta el atardecer; su hijo Jonatán, sin saberlo, probó un poco de miel de la punta de su bastón y fue por ello condenado a muerte por su padre. Sólo la intercesión de su pueblo lo salvó. El episodio bíblico *(I Reyes (Samuel)* 14.24-46) no menciona arrepentimiento alguno (que por tanto debemos entender como libre recreación de Prudencio) ni esa curiosa pretensión de reinar por parte de Jonatán. Se ha apuntado (así LAVARENNE, *Prudence*, III, págs. 198-199, n. 1 a la pág. 64) una posible confusión con la historia de David y Absalón, relatada por nuestro poeta en *Ham.* 563-580, si bien podría tratarse, como acertadamente indica THOMSON *(Prudentius*, I, pág. 306, nota *b*), de una interpretación abusiva por parte de Prudencio de la crítica que Jonatán hace a su padre en los versículos 29-30 del citado pasaje.

dra como de molienda[82] desgajada de unas peñas, porque la suerte puso este golpe al alcance de nuestra portaestandarte, que en su mano no llevaba dardo alguno sino su enseña de guerra[83]. El azar dirige la peña de forma que rompe el aliento en medio de su boca y mezcla los labios con el fondo del paladar. Los dientes quedan sueltos hacia dentro y la lengua hecha jirones llena su gorja retajada con trozos de sangre. Se indigesta la garganta con esos desacostumbrados manjares y, al engullir amasijo de huesos, vomita de nuevo la pasta que había tragado[84].

«Bébete ahora tu propia sangre, después de las muchas copas que tomaste», le increpa la doncella. «Ten al fin estos amargos platos a cambio de las más que numerosas dulzuras de tu vida pasada. El regusto de la muerte agria y el sabor último del terrible trago emponzoñan ahora los lascivos deleites de tu vida.»

Dispersada ante la muerte de su capitana huye con tembloroso pavor la frívola tropa. Chanza y Petulancia son las primeras en arrojar sus címbalos, pues con armas semejantes jugaban a la guerra, ensayando heridas con el sistro resonante[85]. Huyendo vuelve la espalda Amor y, pálido él

---

[82] Traduzco así *silicem... molarem,* lit. «piedra de molino», «muela», utilizado aquí en sentido figurado como «piedra de enorme peso». La expresión puede tener un fondo bíblico en *Lucas* 17.2.

[83] Es decir, la cruz. Para el final del hexámetro *(belli insigne gerenti),* cf. VIRGILIO, *En.* VIII 683 y XII 289.

[84] Para la inspiración virgiliana *(En.* V 468-470) del pasaje, al que sin embargo Prudencio añade su «toque especial», *vid.* J. P. HERMANN, *«Psychomachia* 423-426 and *Aeneid* 5.468-470», *The Classical Bulletin* 54 (1978), 88-89; para el deleite con que Prudencio se recrea en estos detalles de mal gusto, véase la *Introducción,* pág. 92.

[85] Véase la nota a *Symm.* II 529.

mismo de miedo, deja tras sus propios pasos sus dardos untados en veneno, su arco caído de los hombros y su aljaba que se le ha descolgado[86]. Pompa, amiga de alardear de su fausto vano, es despojada de su peplo[87] ligero y queda desnuda, se desgarran y arrastran las guirnaldas de Gracia, se suelta el oro de su cuello y cabeza y Discordia malquistadora desparrama sus gemas. No pesa a Voluptuosidad rozar sus pies por agudos zarzales, pues fuerza mayor la obliga a soportar esa amarga huida: el miedo al peligro endurece sus tiernas plantas para una marcha penosa. Por doquiera que pasa en espantada carrera la huidiza tropa[88], quedan por el suelo sus enseres perdidos: una aguja del pelo, un lazo, cintas, un pasador, un velo, un sostén, una diadema, un collar. Se abstiene de estos despojos Sobriedad y todo el ejército de Sobriedad[89], pisotea con sus castos pies estas reprobables inmoralidades y no vuelve sus ojos severos, acallando su conciencia, hacia el placer del botín.

Cuéntase que Avaricia[90], ajustando el regazo de su vestido para hacerlo espacioso, con su mano ganchuda se apoderaba de todo aquello de valor que el Lujo voraz había dejado atrás, abriendo su inmensa boca de par en par ante las

---

86 Presenta aquí Prudencio al Amor con (o mejor, desprovisto de) los atributos que le eran propios en la imaginería clásica pagana.

87 Vestido griego de mujer y, en general, vestido lujoso.

88 Compárese la fraseología y estructura de este hexámetro *(«qua se cumque fugax trepidis fert cursibus agmen»)* con VIRGILIO, *En.* XI 762: *«qua se cumque furens medio tulit agmine uirgo»*.

89 Como en el *exemplum* de Samuel (cf. vv. 388-389).

90 Entre los vv. 454 y 664 se describe la lucha de Avaricia (lat. *Auaritia)* y Caridad (lat. *Operatio*, o también «beneficencia», «buenas obras»; cf. *Marcos* 14.6), si bien esta última no aparece hasta el v. 573. Para el texto de los vv. 456-458 véase la propuesta (que aquí no seguimos) de GNILKA, *Studien zur Psychomachie...*, págs. 129-133.

bellas naderías y recogiendo pedazos de oro caedizo entre los montones de arena. Y no le basta con haber llenado sus amplias haldas; disfruta atiborrando de vergonzosa ganancia su saca y estirando con sus robos los cargados cestos que cubre con la zurda y oculta tras el velo de su costado izquierdo. Pues la diestra veloz arranca las rapiñas y ejercita en los despojos sus uñas de bronce. Preocupación, Hambre, Miedo, Ansiedad, Perjurio, Temor[91], Corrupción, Falacia, Ficción, Insomnio, Ruindad, variadas Euménides[92], marchan como cortejo de aquel engendro. Con no menos ímpetu, entretanto, al modo de lobos rabiosos saltan, avanzando por todo el campo, los Crímenes, criados con la negra leche de su madre Avaricia. Si un conmilitón de la misma sangre ve el dorado irradiar de las piedras preciosas en el casco de su hermano, no teme desenvainar su espada y herir aquella cabeza con filo aliado, con tal de arrebatar las gemas de una frente consanguínea. Si por azar un hijo descubre el cadáver de su padre caído bajo la fortuna de la guerra, se alegra de arrebatar su cinto refulgente de clavos y sus despojos ensangrentados. La discordia civil acarrea un botín de parientes, el insatisfecho afán de poseer no se recata ante los propios seres queridos y ese hambre impía despoja a sus propios hijos.

Tales eran las muertes que entre los pueblos iba produciendo Avaricia, vencedora del orbe[93], abatiendo a mil cen-

---

[91] Lit. dice «Palidez» (lat. *Pallor).*

[92] Para estas temibles divinidades, cuyo nombre está aquí utilizado genéricamente con el sentido de «plaga», «azote», véase la nota a *Cath.* XI 92. Para la expresión siguiente (lat. *monstri comitatus aguntur),* cf. VIRGILIO, *En.* XII 336 *(«dei comitatus aguntur»).*

[93] Lat. *Talia per populos edebat funera uictrix / orbis Auaritia*; cf. VIRGILIO, *En.* X 602-603: *«Talia per campos edebat funera ductor* [*uictor* cdht] / *Dardanius».*

tenares de hombres con heridas varias. A éste, privándole de la vista y con las cuencas de los ojos vacías, le permite vagar ciego y marchar entre numerosos obstáculos y no que tantee con un bastón el peligro que sale a su paso. Por su parte, a este otro lo atrapa por la mirada y engaña su vista mostrándole algo especial: al tiempo que aquél trata de cogerlo es alcanzado sin esperarlo por un dardo y, herido bajo las entretelas mismas del corazón, suspira por el disparo de hierro. A muchos, precipitándolos, los empuja hacia fuegos visibles y no permite que eviten las llamas en las que se abrasa el oro que busca el rastreador avariento, igualmente abocado a las llamas.

Ella arrasa todo el linaje de los hombres. Todas las cosas perecederas las llena de muerte y no hay sobre las tierras Vicio alguno más violento que envuelva con tan intensa destrucción la vida del mundano pueblo y lo condene a la Gehena[94]. Es más, si es digno de creerse, osó lanzar su mano contra los mismísimos sacerdotes del Señor, que a la sazón comandaban el combate al frente de la primera línea en defensa de la gloria de las Virtudes y llenaban sus tubas con fuerte soplido. Y tal vez habría manchado de sangre inocente su espada si Razón, de poderosas armas, única compañera siempre fiel del pueblo de Leví, no hubiera interpuesto su escudo y protegido a sus ilustres pupilos de la acometida de la negra enemiga. Se hallan a resguardo por el amparo de Razón, se hallan inmunes a toda perturbación y fuertes de espíritu; tocando apenas la superficie de su piel, la lanza de

---

[94] Para esta designación del infierno, véase la nota a *Cath.* XI 112. Para la expresión que cierra el hexámetro siguiente (lat. *si credere dignum est),* cf. Virgilio, *Geórg.* III 391, *En.* VI 173; Ovidio, *Met.* III 311 (cf. Estacio, *Teb.* XII 499).

Avaricia hirió a unos pocos con leve rozadura[95]. Asombróse la perversa Calamidad al ver que sus dardos eran fuertemente repelidos por los cuellos castos de los héroes. Brama y con palabras de Furia ardiente dice:

«Somos vencidos, ay, por falta de bravura y nuestro poderío no muestra su acostumbrada energía. Languidece nuestra sañuda violencia dañina, que solía con su fuerza invencible romper por doquier los corazones todos de los hombres; pues naturaleza alguna forjó un hombre de constitución tan férrea, cuya dureza pudiera despreciar el bronce o fuera impenetrable a nuestro oro. Entregamos a la muerte todo tipo de talantes[96]; pechos delicados, recios, duros, doctos al tiempo que indoctos, embrutecidos y sabios, así como honestos y deshonestos cedieron paso a mi diestra. Y es que yo sola arrebaté cuanto esconde la Éstige en sus avaros remolinos[97]; a nosotros debe el riquísimo Tártaro los pueblos que guarda. El aluvión de los siglos es cosa nuestra; el entrevero del mundo, sus locas empresas, son cosa nuestra. ¿Cómo es que el glorioso poder abandona mis excepcionales fuerzas y fortuna se burla de mis brazos y los deja inertes? Tiznada está para los cristícolas[98] la dorada efigie de la moneda rutilante,

---

[95] Como indica LAVARENNE *(Prudence,* III, pág. 68, n. 1), Prudencio admite así el pecado de avaricia en algunos sacerdotes, si bien especifica que se trata de unos pocos y aun ellos afectados muy levemente *(vid.* además D. SHANZER, «Allegory and Reality: *Spes*, *Victoria* and the Date of Prudentius' *Psychomachia*», *Illinois Class. Stud.* 14 (1989), 347-363 [esp. 358, n. 85]).

[96] Cf. VIRGILIO, *Geórg.* III 480.

[97] Para la Éstige, véase la nota a *Cath.* V 128; para el Tártaro, nombrado a continuación, la nota a *Cath.* I 70. Ambos simbolizan, naturalmente, el infierno.

[98] Para este vocablo, véase la nota a *Cath.* III 56.

tiznados los repujados de plata, todo tesoro pierde valor a sus ojos y su mérito se ensombrece. ¿Qué significa ese sabio desprecio? ¿No triunfé sobre el Iscariote[99], que era importante discípulo y compañero de mesa de Dios, cuando, al tiempo que compartían mesa, lo engañó (Él en absoluto lo ignoraba) y puso su diestra en el mismo plato? Cayó sobre mis armas por su enardecida ambición, al haber comprado un terreno infame[100] con la sangre de su amigo divino, para acabar expiando sus yugadas con el estrangulamiento de su cuello. Había visto también Jericó entre sus propias muertes cuánto era el poder de mi mano, cuando cayó Acar a pesar de haber vencido[101]. Famoso por sus matanzas y soberbio por los estragos que causara en la muralla, sucumbió ante el oro capturado a sus enemigos vencidos, cuando, al recoger de la ceniza prohibida el bello exvoto destinado a Dios, engulle insaciable los tristes despojos de las ruinas. De nada le sirvió su noble tribu, de nada el que Judá fuera padre de su pueblo ancestral, notorio por su futuro parentesco con Cristo y patriarca feliz por semejante descendiente. Aquellos a quienes gusta el ejemplo de la familia de Acar, gústeles también la forma de su perdición: reciban idéntico castigo aquellos que tienen un mismo linaje. ¿A qué espero, siendo como soy inferior para una confrontación bélica, para engañar con alguna trampa a los paisanos de Judá o a los paisa-

---

[99] Comienza aquí Avaricia a relatar *exempla* de sus éxitos. Para la traición de Judas, cf. *Mateo* 26.14-15, *Marcos* 14.20, *Juan* 13.26-30; para su avaricia, cf. *Juan* 12.6, *Hechos* 1.18. Para la expresión «compañero de mesa de Dios» (lat. *conuiua dei)*, cf. HORACIO, *Odas* I 28, 7 *(«conuiua deorum»)*.

[100] El «Campo de la Sangre», según *Mateo* 27.8.

[101] Para la desobediencia de Acán *(Acar* es la forma con que este nombre aparece en la versión de los Setenta) a las órdenes de Josué de no tocar el botín de la toma de Jericó y su consiguiente lapidación, cf. *Josué* 6.17-19 e *ibid.* 7.

nos del supremo sacerdote (pues supremo se considera a Arón)?[102]. Da igual que la victoria se logre con armas o engaños».

Así dijo. Se despoja de su torvo aspecto y sus armas de Furia y se transforma en una apariencia honesta[103]. Por su porte, rostro y severos ropajes, se convierte en la virtud que llaman Frugalidad, cuyo íntimo deseo es vivir parcamente[104] y conservar lo propio. Como si no robara nada con avaricia, mereció, por laboriosa, el elogio de la cualidad que estaba fingiendo. Belona[105] la falsaria se asimila al aspecto de ésta, con la intención de ser reputada no avarienta Calamidad sino parca Virtud; asimismo cubre sus serpentinos cabellos con el delicado velo de la piedad, de forma que este blanco manto disimule su oculta rabia y, tapando su furor violento, aduzca aquello que es robar, hurtar y esconder ávidamente el botín bajo el dulce nombre de «preocupación por los hijos». Con tales apariencias burla y engaña los corazones de los varones en mala hora crédulos. Siguen al monstruo funesto creyéndolo fruto de la virtud. Los embauca la impía Erinia[106], propensos por su común convicción, y los atenaza con prietas esposas.

Con sus jefes aturdidos y sus batallones en desorden vacilaba el ejército de las Virtudes ante el engaño de un en-

---

[102] Para Arón, cf. *Números* 3.6-10. Para la siguiente formulación, cf. VIRGILIO, *En.* II 390.

[103] Como hizo la furia Alecto en VIRG., *En.* VII 415-416, pasaje que inspira también la fraseología del nuestro. Para el verso siguiente, cf. JUVENAL, XIV 109-110.

[104] Cf. LUCRECIO, V 1118, y PRUDENCIO, *Ham.* 330-336.

[105] Para esta diosa, véase la nota al v. 236.

[106] Para las Erinias, Euménides o Furias, véase nota a *Psych.* 466.

gendro biforme, sin saber qué creer amistoso en él o qué considerar hostil. Este funesto monstruo, versátil y ambiguo, hace vacilar la mirada incierta de aquéllos ante su propia imagen dudosa, cuando de repente salta bramando Caridad al medio del campo en ayuda de sus compañeros y emprende la lucha, última ella en función de su grado[107] pero la única que ha de imponer su mano a la guerra para que ya nada funesto sobreviva. Había quitado toda carga de sus hombros, avanzaba despojada de todo ropaje y se había aligerado de sus muchos fardos[108], otrora abrumada por las riquezas y el peso de sus dineros, libre ahora porque se apiadaba de los desvalidos, a los que generosa había favorecido con benignidad repartiendo entre ellos bien pródiga su patrimonio familiar. Rica ya de fe, contemplaba su cofre vacío, calculando el montante de su capital eterno con el interés que éste habría de seguir generando[109].

Espantóse Avaricia ante la energía fulminante de la invicta Virtud e, incapaz de controlar su mente, queda clavada

[107] Esto es, que ocupaba la retaguardia, pero precisamente debido a sus buenas cualidades, según la interpretación de LAVARENNE *(Prudence*, III, pág. 70, n. 2). Sin embargo, tal vez tenga razón CH. GNILKA *(«Prudentiana»,* en M. WISSEMANN (ed.), *Roma renascens. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte. Ilona Opelt von ihren Freunden und Schülern zum 9.7.1988 in Verehrung gewidmet*, Frankfurt, 1988, págs. 78-87 [esp. 81-84]) al sostener que esta expresión (lat. *militiae postrema gradu*, lit. «la última en grado militar») ha de entenderse en su sentido propio: es decir, que Caridad es la última en el escalafón de las Virtudes, pues por encima de ella están la santidad y la pureza de alma (cf. *Epíl.* 1-6). Es innegable, desde luego, que así se entiende mejor la siguiente adversativa. Para la siguiente expresión, «imponer su mano a la guerra» (lat. *duello inpositura manum),* esto es, «ponerle fin», cf. VIRGILIO, *En.* VII 572-573, y OVIDIO, *Remedios* 114.

[108] Expresión de VIRGILIO, *Églogas* IX 65.

[109] Cf. *Mateo* 19.21 y 19.29.

y pasmada, segura de morir[110]. Pues ¿qué vía de engaño le queda para hacer que la propia despreciadora del mundo caiga vencida por mundanos halagos y se enrede de nuevo con el oro que ya había despreciado? Con sus brazos de recias articulaciones atenaza la esforzadísima Virtud este ser tembloroso y, oprimiendo su cuello, rompe su garganta hasta dejarla seca y sin sangre; prieto se entrelaza el nudo de sus brazos bajo el mentón y a través del estrechamiento de sus fauces arranca su alma que, arrebatada sin herida alguna, sigue aún palpitante y, bloqueada la entrada de aire, soporta la muerte metida por la cárcel de sus venas. Aquélla, oprimiendo con rodillas y pies a Avaricia, que se resistía, la atraviesa y rompe sus costillas y asfixiados ijares. Acto seguido arranca los despojos del cuerpo apagado: sucios trozos de oro en bruto, material aún no cocido en el horno[111], además talegas devoradas por abundantes polillas y monedas de verde cubierta de orín, cosas guardadas durante largo tiempo que la vencedora reparte, las distribuye entre los necesitados y obsequia a los pobres con el regalo que ha capturado.

Entonces, mirando con rostro exultante el círculo que la rodeaba, exclama entusiasmada en medio de miles de hombres: «¡Desceñid vuestro armamento, justos, y abandonad las armas! Muerta yace la causa de desgracia tan grande[112]. Una vez eliminada el ansia de lucro pueden los santos des-

---

[110] Lat. *certa mori*, como en Virgilio, *En.* IV 564.

[111] Cf. *Apocalipsis* 3.18.

[112] Lat. *causa mali tanti*, a comienzo de hexámetro, como en Virgilio, *En.* VI 93 y XI 480 (cf. además Juvenal, XIV 290). Para la referencia a los «santos» que aparece a continuación, téngase en cuenta que, como señala Lavarenne *(Prudence*, III, pág. 71, n. 2), era designación que los cristianos gustaban de aplicarse por oposición a los paganos (cf. *Perist.* V 509 y VII 22 y véase la nota a II 80).

cansar. El más alto descanso es no querer más de lo que exige un adecuado ritmo de vida, de forma que un sencillo alimento y un único vestido cubra y reconforte moderadamente nuestros débiles miembros y no rebase el límite de la naturaleza una vez satisfecho[113]. Cuando hayas de emprender la marcha no lleves morral ni salgas con la precaución de una segunda túnica ni te angustie el mañana, porque vaya a faltar a tu vientre el sustento: con el sol retornan los alimentos del día. ¿No ves cómo ningún ave piensa en el mañana y cree sin angustia que será alimentada por la providencia de Dios? Confían las aves viles en que no les ha de faltar el sustento y los gorriones que se venden por un simple as[114] poseen la inamovible confianza de que el Señor poderoso cuida de que no perezcan. Tú, que eres la preocupación de Dios y además la viva imagen de Cristo, ¿dudas de que alguna vez tu creador pueda abandonarte? No temáis, hombres: el dador de la vida es también el dador del sustento. Buscad en el credo celeste el luminoso alimento que, multiplicando la esperanza de una vida incorruptible, os nutra y haga olvidar de vuestro cuerpo. Aquel que lo creó se acuerda de proporcionar alimentos y abrigar vuestros miembros según sus necesidades».

Con estas palabras se desterraron las cuitas[115]. Miedo y Fatiga y Violencia y Maldad y Falacia, negadora de la palabra dada, fueron expulsadas y buscaron nuevas tierras. Una vez puestos en fuga los enemigos, la nutricia Paz aleja la

---

[113] Para el fondo bíblico de estos y los siguientes versos, cf. *I Timoteo* 6.8; *Mateo* 10.10, 6.34, 6.11, 6.26, 10.29. Postulados análogos pueden encontrarse por ejemplo en Séneca, *Epíst.* CXIX, y, en la obra del propio Prudencio, en *Ham.* 330-336.

[114] Moneda de poco valor y, de ahí, símbolo además de lo insignificante.

[115] Frase virgiliana *(En.* VI 382).

guerra. Desciñen toda espantable arma y al retirar sus fajines liberan sus costados. El vestido se desliza y cae hasta sus mismos pies[116] y la sosegada dignidad de hombres privados atempera su rápido paso. Callan los retorcidos bronces de los cornetas; calmada llena su vaina la espada; asentado asimismo el polvo del campo regresa el rostro sereno de un día transparente y sin nubes; podrías ver aumentar el brillo de la luz purpúrea del cielo. Alegres los escuadrones por el final de la contienda vieron cómo el rostro del Tonante sonreía desde lo alto a sus tropas sin mancha y cómo Cristo disfrutaba con sus vencedores desde el alcázar del éter y abría a sus siervos el profundo reino de su padre[117].

Feliz, Concordia da la señal a las águilas[118] vencedoras para regresar a los cuarteles y reunirse en el campamento. Nunca ejército alguno tuvo tanta prestancia ni porte comparable al de éste, cuando ella lo guiaba en dos largas columnas en formación en medio del salmodiar de la infantería[119],

[116] Con esta expresión (inspirada, por cierto, en VIRGILIO, *En.* I 404) se refiere Prudencio a la ropa amplia que se usaba típicamente en tiempos de paz.

[117] Para el pensamiento, cf. *Apocalipsis* 3.21; para el epíteto «Tonante», aplicado a Dios Padre, véase nota a *Cath.* VI 81.

[118] Es decir, los estandartes o enseñas.

[119] Lat. *psallente caterua,* final de hexámetro ideado por Prudencio sobre la base de, o bien el *comitante caterua* virgiliano *(En.* II 40, II 370, V 76 —que sería posteriormente imitado por VALERIO FLACO [V 342] y buen número de poetas cristianos [p. ej. SEDULIO, *Carm. pasch.* IV 32]—), o bien su variante *stipante caterua* (VIRGILIO, *En.* I 497, IV 136 —que también daría lugar a su vez a préstamos e imitaciones [p. ej. LUCANO, VII 492; SILIO ITÁLICO, X 452; CLAUDIANO, *IV cons. Hon.* 441; JUVENCO, IV 511, y otros muchos poetas cristianos]—). Véase una nueva variación en *Symm.* I 598: *«iam deficiente caterua».* Para el motivo del canto alterno de las dos formaciones militares (infantería y caballería), *vid.* CH.

mientras de la otra parte contestaban los himnos de la caballería. No de otro modo cantó[120] victorioso Israel volviéndose a contemplar la hendida rabia del ponto amenazador a su espalda, cuando en su avance pisaba ya con pie seco los suelos de la playa opuesta, cuando bramando se desplomaba al filo mismo de sus talones un monte de agua colgante y atrapaba con la recaída de su caudal a los atezados nilícolas[121] en los abismos del fondo y la ola volvía a permitir a los peces nadar por la sima que se llenaba de nuevo y cubría en su caída las desnudas arenas. Tocó el tamboril al compás del sonoro plectro el pueblo de Dios, celebrando la obra del Todopoderoso, prodigiosa y memorable a través de los siglos: que unas orillas líquidas, cortadas las corrientes y detenida la marea, crecieran en medio de los mares y las balsas de agua pudieran mantenerse en vilo. Así, debelada la grey de los Vicios, resuenan los místicos cantos de las Virtudes y sus salmos de dulce ritmo.

Habían llegado al paso de la puerta del campamento, donde el cerrojo deja libre la estrecha entrada de los umbrales a través de portaje de doble batiente. Surge entonces, debido a la astucia de una Maldad deplorable, una inesperada conmoción, odiosa turbadora de la plácida Paz, que intentaba estropear con repentino desastre tan claro triunfo[122].

Gnilka, «Ein Zeugnis doppelchörigen Gesangs bei Prudentius», *Jahrb. für Ant. & Christ.* 30 (1987), 58-73.

[120] Cf. *Éxodo* 15.1 y 15.20-21.

[121] Es decir, ribereños del Nilo (y por sinécdoque, sencillamente, egipcios). Se trata, una vez más, de un vocablo forjado por el propio Prudencio, que tan sólo vuelve a utilizar en *Symm.* II 494.

[122] Comienza así la descripción del combate entre Concordia y Discordia (vv. 665-887).

Sucede que entre los apretados escuadrones Concordia, al tiempo que entra escoltada en el resguardo de las murallas, recibe en su costado izquierdo la puñalada oculta que le inflige un Vicio agazapado. Aunque un tejido áspero de entrelazada malla de hierro rodeaba su cuerpo y rechazaba con la urdimbre de sus eslabones el pinchazo de una herida y sus hilos tenaces de recios nudos no dejaban que el impacto del dardo penetrara en sus entrañas, a pesar de ello una fina juntura permitió que pasara la pequeña punta de acero, allá por donde el extremo de la malla se sujeta a la bruñida coraza y la parte del pecho cose a sí los bordes de la malla[123]. Fue una taimada luchadora del bando vencido quien produjo esta herida, quien asaltó a los despreocupados vencedores. Porque, una vez puesta en fuga la tropa de las Culpas, Discordia se había infiltrado en nuestros escuadrones simulando la figura de un aliado. A lo lejos yacían en medio de la carnicería de los campos su manto hecho jirones y su látigo fabricado con múltiples serpientes[124]. Ella misma, mostrando los cabellos ceñidos de frondoso olivo, responde contenta a los cantos festivos[125]; mas bajo sus ropas oculta una daga, buscándote con aciago engaño a ti, la más grande Virtud, a ti sola, Concordia, entre tan gran número. Mas no

[123] Debe entenderse que la malla envuelve la parte rígida que cubre el pecho y está cosida a ella *(vid.* LAVARENNE, *Prudence*, III, pág. 199, n. 1 a la pág. 73).

[124] Cf. VIRGILIO, *En.* VIII 702-703.

[125] Prefiero entender, frente al común de los traductores, que con la expresión *festis... choraeis* Prudencio se está refiriendo al pie métrico coreo o troqueo (cf. *Cath.* IX 1), en latín propiamente *chorēus* (gr. *choreîos)* y no a la danza o los danzantes (lat. *chorēa*, gr. *choreía),* que también encajaría bien en este contexto («a los coros festivos»). Creo que el poeta piensa en una especie de desfile triunfal de la tropa y, como se sabe, el verso propio de estos cánticos triunfales con responsión era precisamente el septenario trocaico.

le es dado reventar los órganos vitales del sagrado cuerpo: herida la piel por mera rozadura en su zona más superficial, marcó un ligero reguero de sangre. Exclama la Virtud, repentinamente turbada: «¿Qué es esto? ¿Qué mano enemiga se oculta aquí, que hiere nuestra bonanza y blande una espada en medio de una dicha tan grande? ¿De qué sirve haber aplacado con guerra a las indómitas Locuras[126], de qué toda la retirada de nuestro ejército santo tras la muerte de los Vicios, si una Virtud cae en tiempos de Paz?». La tropa asustada volvió hacia ella sus contristados ojos. De su malla de hierro goteaba sangre, señal de la herida. Al punto el pavor delata a la enemiga que se hallaba allí cerca; porque la palidez de su rostro, cómplice de su osadía[127], indica su culpa y al ser descubierta tiemblan su languideciente mano y su tez blanqueciente. Enseguida la rodea con las espadas en alto la legión de las Virtudes, demandando en hirviente bullicio su linaje y su nombre, su patria y su credo, el dios que venera y de parte de quién ha venido[128]. Ella, exangüe y turbada de miedo: «Discordia me llaman, Herejía mi apellido; mi dios es variopinto», dice, «ahora menor o mayor, a veces doble y a veces simple; cuando así lo deseo es de aire y su apariencia es la de un fantasma; o bien es el alma que nace con nosotros, cada vez que quiero burlarme de su poder divino. Belía es mi maestro; mi casa y mi país, el mun-

---

[126] Lat. *Quid iuuat indomitos bello sedasse Furores*: cf. Catulo, LXIV 54: *«indomitos in corde gerens Ariadna furores»*.

[127] Lat. *conscius audacis facti*, como Virgilio en *En.* XI 812. Para la expresión «la palidez de su rostro» *(pallor in ore)*, a final de hexámetro, cf. Ovidio, *Met.* VIII 803; Lucano, VII 129 (Ovidio, *Met.* II 775; Prudencio, *Cath.* VIII 28).

[128] Obsérvese cómo introduce Prudencio el elemento de la adscripción religiosa en la fórmula típicamente épica del requerimiento de la filiación y motivos de su venida al recién llegado (p. ej. Virg., *En.* II 74-75).

do»[129]. Las blasfemias del monstruo atrapado no pudo seguir soportándolas Fe, reina de las Virtudes, sino que impide su alocución y obstruye con un venablo el resuello de su voz, atravesando con la rígida punta su sucia lengua. La bestia funesta es despedazada por innúmeras manos. Cada cual arranca un trozo para lanzarlo a los vientos, para dárselo a los perros, para ofrecérselo incluso a los cuervos voraces, para echarlo a los albañales inmundos de fétido cieno, para dejárselo a los monstruos marinos. Todo el cadáver es desgarrado y repartido entre viles alimañas, la temible Herejía sucumbe con los miembros tronzados[130].

Así, una vez restablecido para todos un adecuado y próspero entorno y ritmo de vida, situada la totalidad de los sentimientos del pueblo pacífico bajo la segura protección de la empalizada[131], levantan en el centro de la planta del

[129] Se ha apuntado la posibilidad *(vid.* Lavarenne, *Prudence,* III, pág. 74, n. 1; Thomson, *Prudentius,* I, pág. 329, n. *a*) de que Prudencio esté lanzando aquí sus dardos contra ciertas doctrinas heréticas atacadas por él mismo en *Apotheosis* y *Hamartigenia.* Según esto, la primera alusión iría dirigida a los arrianos, para quienes el Hijo era inferior al Padre por cuanto salido de la nada; el adjetivo «doble» evoca el dualismo de Marción *(vid.* nota a *Ham. praef.* 37, así como los primeros versos de *Ham.*), mientras que «simple» puede hacer referencia a los unionitas o sabelianos *(vid. Apoth.* 178ss.); el dios «de aire» recuerda la doctrina de los fantasmáticos y maniqueos *(vid. Apoth.* 952 ss.); el «alma que nace con nosotros», por último, aludiría, según Lavarenne, al priscilianismo y diversas sectas más o menos panteístas, o bien, como precisa Thomson, a la idea de que el alma es una parte real de Dios *(vid. Apoth.* 820 ss.). Para Belía, cf. *II Corintios* 6.15 y, para la forma de su nombre, *vid.* nota a *Ham.* 520.

[130] Para este linchamiento, cf. Claudiano, *Ruf.* II 407-417, y *vid.* M. Malamud, *A Poetics of Transformation: Prudentius and Classical Mythology,* Ithaca-Londres, 1989, págs. 47-78 (y esp. 65-66 y 68-69).

[131] Según la lectura del códice *E* para los vv. 726-729, aceptada básicamente por Thomson, el texto dice: «Así, una vez... para todos, después que les fue dado descansar en lugar seguro, disfrutar de protección y abri-

campamento una tribuna en un lugar elevado que un montículo puntiagudo convierte en atalaya, desde donde la vista, sin estorbo del aire, contempla libre a su alrededor todo cuanto se extiende ampliamente a sus pies. A esta cima suben la sincera Fe a la vez que Concordia, hermanas juramentadas en el amor de Cristo con sagrado pacto. La santa pareja de mutuo cariño sobresale al punto por cima de la prominente tribuna con un alcance análogo en sus poderes; se alzan bien visibles en lo alto del terraplén y ordenan a las gentes acercárseles en numeroso concurso. Llenos de entusiasmo acuden todos de todo el campamento. No hay parte de la mente que se agazape inactiva, que atrapada en algún pliegue del cuerpo se quede a cubierto entre sus cavidades con vil apatía. Todas las tiendas tienen abiertas de par en par sus entradas; se desabrochan sus toldos para evitar que alguno de sus ocupantes malogre sus energías roncando al abrigo de la oscuridad. Con los oídos atentos aguardan expectantes los reunidos para ver a qué llama a los vencedores, ya pasada la guerra, su capitana Concordia y qué nueva disposición quiere Fe dictar a las Virtudes.

Lanza la primera su voz Concordia en estos términos: «Sin duda ya habéis conseguido una gloria colmada, oh muy leales prendas del Padre y de Cristo nuestro señor. Ha quedado aniquilada tras mucha disputa la sañuda barbarie que había cercado a los naturales de la ciudad sagrada y hostigaba a sus hombres con hierro y con fuego[132]. Pero la

---

gar con empalizada a sus pacíficos hombres dispersos [sentimientos $E^{4}F$] y eliminar sus cuitas transformándolas en sosiego,...».

[132] Para la fraseología de esta última frase, cf. Virgilio, *En.* X 232. A partir de aquí comienza la parte cívico-moral (o quizá mejor aún, política) de la arenga. Obsérvese que, como corresponde a este tono moralizante, cuenta incluso con su propia *gnōmē* o *sententia* en el v. 763 («nada diso-

tranquilidad pública se basa en relaciones de amistad entre los ciudadanos en el campo y en el foro. La división doméstica desestabiliza el sistema de vida de un pueblo y vacila en el exterior lo que dentro es víctima de disidencias. Así que, cuidado, varones, no haya opiniones opuestas en nuestros pareceres, no nazca una secta foránea forjada por odios ocultos, porque una voluntad escindida inocula ambigüedades secretas en nuestras entrañas, desdoblándolas. Una el amor nuestro pensamiento; aliente unida nuestra existencia en un único anhelo: nada disociable es firme. E igual que Jesús interviene como mediador entre el hombre y Dios[133], él que al Padre asocia lo mortal para que el mundo de la carne no esté lejos del espíritu eterno y para que sean un único dios una y otra cosa, así, que un único espíritu trabe con ensambladura uniforme todo aquello que realizamos con actos del alma y el cuerpo. La paz es la obra plena de la Virtud, la paz culminación de sus esfuerzos, la paz es pago por la guerra pasada y pago por sus peligros[134]. Con la paz cobran fuerza los astros, los elementos de la tierra se mantienen firmes con la paz. Sin la paz no hay nada del agrado de Dios. Aunque desees ofrendar ante su altar un regalo, no lo aprueba si en la caverna de un pecho no pacificado tu mente agitada odia a su hermano[135]; y, aunque como mártir por el nombre de Cristo te lances sobre fuegos de llameante

---

ciable es firme»). Para la idea de la comunidad de pensamiento entre los cristianos, cf. *Mateo* 12.25 y *I Corintios* 1.10.

[133] Cf. *Cath.* XI 16.

[134] El himno a la paz fue ya un motivo literario entre los autores paganos (cf. TIBULO, I 10; OVIDIO, *Fastos* I 285-288 y 709-722, y véase el comentario de F. BÖMER [*P. Ouidius Naso. Die Fasten*, Heidelberg, 1958, II], págs. 76-78 y 243, coment. a IV 407), si bien éste de Prudencio tiene ecos del de AGUSTÍN (*Ciudad de Dios* XIX 10-14).

[135] Cf. *Mateo* 5.24. Para la expresión «caverna del pecho», véase la nota al v. 5.

melena, si mantienes una intención inamigable bajo una cólera torcida, no te ha de servir el haber sacrificado a Jesús tu alma preciada, porque es la paz el broche del mérito[136]. No alimenta la hinchada soberbia, no envidia celosa al hermano, todo lo soporta con paciencia y todo lo cree, nunca se duele de sus heridas, perdona todas las ofensas, está deseando adelantarse al ocaso del día con su perdón, angustiada de que un sol que haya conocido un sentimiento de ira pueda dejarlo estable tras su marcha. Todo el que quiera ofrendar a Dios un holocausto, ofrezca lo primero de todo la paz. Ningún sacrificio es más dulce a Cristo, es éste el único don que lo deleita con su pura fragancia cuando vuelve su cara hacia el sagrado altar.

Mas, con todo, también confiere Dios mismo a las níveas palomas el reconocer sabiamente y con ingenio sagaz a la culebra revestida de fino ropaje de plumas, cuando ésta se halla mezclada entre las aves inofensivas; también se esconde el lobo de fauces sangrientas y finge ser lechosa ovejita bajo blando vellón, mientras causa sangrantes matanzas lanzando dentelladas sobre los corderos[137]. Con esta añagaza

---

[136] Para el pensamiento precedente, cf. *I Corintios* 13.3; para los siguientes, *I Corintios* 13.4-8, *Efesios* 4.26; 5.2.

[137] Para las imágenes de las palomas, la serpiente, los lobos, los corderos y los falsos profetas, cf. *Mateo* 10.16 y 7.15. De los dos personajes mencionados a continuación, Fotino, obispo de *Sirmium* (act. Sremska Mitrovica), en Panonia, fue destituido y condenado en el concilio de Sárdica (a. 347) por defender que Jesús fue sólo un hombre santificado por el Espíritu Santo y elevado por Dios a la categoría de Cristo *(vid.* LAVARENNE, *Prudence*, III, pág. 77, n. 2); Arrio (también conocido como Ario: *Arrius, Arius, Áreios),* sacerdote en Alejandría, negaba (como en general la tendencia origenista de la iglesia oriental) que el Hijo fuera «consustancial» *(homooúsios)* al Padre, idea sancionada por el concilio de Nicea (a. 325), frente a la que ellos defendían que sus substancias eran «parecidas» *(homoioúsios),* subordinando siempre el primero al segundo. Por ello Arrio fue condenado en Nicea a instancias del representante de Alejandría, Ata-

se ocultan Fotino y Arrio, lobos de sañuda fiereza. El peligro que he corrido y mi sangre reciente, aunque brotada de la parte más superficial de mi cuerpo, indican cuál es el poder de una mano escondida». Un gemido dio todo el pueblo de las Virtudes, conmocionado por el amargo trance[138].

Entonces la magnánima Fe añadió lo siguiente: «Vamos, cesen al punto los gemidos en esta hora de bonanza. Ha sido herida Concordia, pero Fe ha quedado defendida[139]; es más, Concordia, estando a salvo, si va en compañía de su hermana Fe, se ríe de sus propias heridas. Ella es mi única salvación, nada hay para mí triste habiéndola recuperado[140]. Una sola tarea resta tras la guerra a nuestro soberbio esfuerzo, capitanes, la tarea que instituyó Salomón, pacífico heredero al fin de un reino belicoso y desarmado sucesor de una corte armada, ya que la diestra de su padre exhausto había hu-

---

nasio, confirmando así la condena previa (a. 318) del obispo de Alejandría, Alejandro. Para esta teoría y su implantación en Hispania, *vid.* M. Simonetti, «La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna», en *Colloquio italo-spagnolo sul tema: Hispania Romana (Roma, 15-16 maggio 1972)*, Roma, 1974, págs. 127-147 (más por extenso, Id., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975).

[138] Lat. *casu concussus acerbo*, como en Virgilio, *En.* V 700.

[139] Es decir, lo importante es preservar la ortodoxia frente a las sectas heréticas, aunque ello lesione la concordia entre los cristianos. O lo que es lo mismo, Prudencio estaría justificando de este modo las persecuciones religiosas: así lo apunta A. González Blanco, «Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana a fines del siglo cuarto. El caso de Prudencio», en *La religión romana en Hispania. Simposio organizado por el Instituto de Arqueología Rodrigo Caro del 17 al 19 de diciembre de 1979*, Madrid, 1981, págs. 417-426 (esp. 422).

[140] Para los ecos de la primera parte de este verso *(haec mea sola salus)*, cf. Virgilio, *En.* IX 257, y véase la nota a *Apoth.* 239; para los de la segunda *(nihil hac mihi triste recepta)*, cf. Virgilio, *En.* IX 262.

meado con la sangre caliente de reyes[141]. Porque es después de limpia la sangre cuando se funda el templo y se alza el altar como elevada morada, dorados sus techos, de Cristo. Entonces, embellecida con el templo, Jerusalén acogió, divina ya, a su dios sosegado, después de que el arca errante encontró asiento y sede en los marmóreos altares. ¡Álcese también en nuestro campamento un templo venerable cuyo sanctasanctórum pueda visitar el Todopoderoso! Pues ¿de qué sirve haber expulsado con la espada a los terrenales escuadrones de las Culpas, si el Hijo del Hombre, descendido del alcázar del cielo, entra en la ciudad que es el cuerpo purificado y ésta no tiene ornamentos, viéndose así privado de un templo reluciente?[142]. Hasta ahora hemos sudado cuerpo a cuerpo en combates de alternante pujanza; ¡cumpla su función ahora la cándida toga de la paz callada y que la juventud desarmada levante con presteza una sede para sus sagrados menesteres![143]».

---

[141] La tarea a que se alude es la construcción del templo de Jerusalén. Para el fondo bíblico de estos y los siguientes versos, cf. *Reyes* III 5.3-5; *I Crónicas* 28.2-6; *Reyes* III 6.22, 8.6. Por otra parte, siguiendo una práctica ya empleada en otros pasajes, Prudencio «actualiza» el sanctasanctórum al aplicarle mármol («marmóreos altares»), no mencionado en los textos bíblicos *(Reyes* III 5-6) y más bien propio de los templos cristianos posteriores.

[142] Obsérvese que, como es habitual en su proceder, Prudencio va desarrollando en estos versos el sentido de la alegoría precedente.

[143] La toga fue desde antiguo símbolo de tiempos de paz. Por otro lado, como indica Lavarenne *(Prudence,* III, pág. 78, n. 3), parece que esta idea del templo del alma está inspirada en *Efesios* 2.22, si bien es recurrente en la obra paulina la imagen del hombre como templo de Dios (cf. *I Corintios* 3.16, 6.19; *II Corintios* 6.16), pensamiento que asimismo recoge Prudencio en *Cath.* IV 16-27, *Symm.* II 249-255, *Perist.* X 346-365 y *Tit.* 81-84 (cf. además Lactancio, *Inst.* I 20, 23, y, en otro contexto, Claudiano, *Estil.* II 12-13). Para la simbología del pasaje siguiente, véa-

Cuando hubo pronunciado estas palabras[144] descendió la reina de las soberbias gradas y con ella Concordia, consorte de tan gran tarea, con el fin de trazar la planta del nuevo templo y marcar sus cimientos[145]. Su caña de oro recorre el llano delimitando espacios de forma que los cuatro frentes formen un cuadrado perfecto, evitando que con junturas diferentes una esquina desigual mutile el principio armónico con disimetrías discordantes. Por la parte de Aurora se abre un paño claro e iluminado por tres puertas, un número triple de puertas se abre hacia el Austro[146], tres portajes ofrecen tres accesos a los de poniente, tantas veces se abre el alto edificio hacia el polo del Aquilón. Para ello ninguna piedra canteada, sino que una gema maciza, excavada y horadada por mucha dolabra, envuelve el umbral con resplandeciente arco, y una única piedra da lugar al zaguán de acceso. En los dinteles de las puertas inscritos en oro relucen los seis

---

se además R. Hanna III, «The sources and art of Prudentius' *Psychomachia*», *Classical Philology* 72 (1977), 108-115 (esp. 114).

[144] Lat. *Haec ubi dicta dedit*, fórmula de transición propia de la épica (cf. p. ej. Virgilio, *En.* II 790, VI 628). Para la interpretación de *gradibus... superbis* («altas gradas»), *vid.* Gnilka, *Studien zur Psychomachie...*, pág. 93.

[145] Como señala Lavarenne (*Prudence*, III, pág. 199, n. 1 a la pág. 78), Prudencio ha querido cerrar su poema alegórico con una imagen tomada del final del libro alegórico de la *Biblia*, el *Apocalipsis*, pues efectivamente buen número de elementos de la siguiente descripción proceden de la que en el cap. 21 de aquel libro se hace de la Nueva Jerusalén. Ahora bien, Prudencio, fiel a su método de *imitatio cum uariatione*, introduce numerosas modificaciones y elementos nuevos (*vid.* a este respecto Rebull, *Prudenci. Natura...*, págs. 131-132).

[146] Es decir, al Sur (*vid.* nota a *Apoth.* 612), del mismo modo que el Aquilón designa más abajo el Norte (*vid.* nota a *Apoth.* 656).

pares de nombres de la apostólica asamblea[147]. Mediante estos rótulos el Espíritu[148] abarca los recónditos arcanos de la mente y convoca en sus entretelas los mejores sentimientos, y allí por donde recibe su vigor la naturaleza del hombre, a la que anima en la totalidad del cuerpo una fuerza de cuatro caras[149], accede por tres entradas al altar del corazón y venera su santuario con castos ruegos. Ya sea que un sol primerizo los empuje de niños, ya que un ardor excesivo los abrase de jovencitos, ya que la luz plena de la edad consumada los perfeccione como hombres, ya que la helada edad del bóreas llame a la vejez decrépita a sus piadosos cultos, el nombre triple aparece en cada uno de los cuatro caminos de esta encrucijada, nombre que bien dispone el Rey en honor de sus doce discípulos. Pero es más, adornos de igual número de gemas relucen distribuidos por la trabazón de las paredes y desde sus transparentes profundidades una luz en lo alto arroja vivos y animados colores. Un enorme crisólito[150], entreverado de su oro originario, se había unido de

[147] En el texto bíblico este lugar se reservaba a las doce tribus de Israel (cf. *Apoc.* 21.12 y 21.14). Para la perífrasis «seis pares» (lit. «dos veces seis», *bis sena),* véase la nota a *Cath.* VII 38-39.

[148] Seguramente, el Espíritu Santo (cf. *Apoc.* 22.17 y *Efesios* 2.18-22).

[149] Es decir, las cuatro edades del ser humano, mencionadas a continuación (véase también *Symm.* II 317-334). Para el bóreas, véase la nota a *Apoth.* 656.

[150] Aunque no es siempre segura la identificación de estas piedras preciosas, recuérdese que el crisólito tiene un tono verdoso-amarillento; el zafiro, azul; el berilo, azul, amarillo o rosado; la calcedonia, azulado o grisáceo; el jacinto, aquí, azul intenso; la amatista, malva; el sardónice tiene franjas pardas y blancas o amarillentas; el jaspe, vetas de distintos colores, aunque frecuentemente rojizas; rojiza o de color sangre es la cornalina; el topacio habitualmente es de un amarillo pálido; el crisopacio (o crisoprasa; y para la expresión *Te quoque... / chrysoprase*, cf. Claudiano, *Pros.* II 131: *«Te quoque... Hyacinthe»*, en análogo contexto temático), verde manzana. Para el esmero en la descripción de estos elementos artísticos, véase

una parte a un zafiro y de otra a un berilo y el resplandor central provocaba contrastes entre las bellezas que separaba. Aquí una calcedonia mate recibe el rocío de la luz vecina de un jacinto; pues casualmente esta piedra, que reúne corrientes de intenso azul, brillaba allí al lado con púrpura cristalina. Tonos de amatista colorean el sardónice; colorea el jaspe a la cornalina que tiene al lado, así como el bello topacio. Entre estas galanuras verdeguean prados de esmeralda con las gramas de la primavera y la luz herbosa hace rodar erráticas olas. La estructura también incluye entre los demás elementos tu realce, fogoso crisopacio, y añade tu lucero a sus piedras destellantes. Rechinaba la grúa por la sobrecarga de sus maromas al elevar descomunales gemas hasta las altas techumbres[151].

Por otro lado, se construye una cámara interior apoyada sobre siete columnas[152] desgajadas de un vítreo peñasco de cristal helado, columnas cuyos altos cimeros cubre una blanca piedra canteada en forma de cono con la parte de abajo surcada de pliegues simulando una concha, inmensa perla que la magnánima Fe había conseguido, comprándola por mil talentos, vendiendo para ello en subasta sus recursos y patrimonio[153]. En semejante solio se sienta la poderosa Sabiduría[154], desde esta excelsa corte decreta toda decisión relativa a su reino y en su corazón estudia leyes que prote-

---

la nota a *Ham.* 742 y compárese por ejemplo la atención que presta CLAUDIANO (¡siete poemas!: *Poem. men.* 33-39) a una gota de agua encerrada en una pieza de vidrio (cf. a su vez MARCIAL, IV 32) y su descripción *(Epit. Hon.* 87-91) del palacio de Venus.

[151] Para esta imagen, cf. SÉNECA, *Fen.* 567-568.

[152] Cf. *Proverbios* 9.1. Para el comienzo de este párrafo (lat. *At domus interior... / ... / construitur),* cf. VIRGILIO, *En.* I 637-638: *«at domus interior... / instruitur»* (vid. también II 486).

[153] Cf. *Mateo* 13.45-46.

[154] Es decir, el Hijo *(vid.* nota a *Apoth. praef. I* 2).

jan al hombre. En manos de esta soberana no encontrarás un cetro artísticamente bruñido, sino uno vivo de madera verde que, aunque humedad ninguna de grama y de tierra lo nutra por estar arrancado de su tronco[155], conserva, sin embargo, su verdor con una fronda indemne, a la vez que, entretejidos con rosas teñidas de rojo de sangre, combina blancos lirios que jamás humillan su flor sobre un tallo marchito. Modelo de este cetro fue aquel floreciente cayado de Arón que, haciendo salir brotes a través de su seca corteza, desplegó delicada belleza con renovada esperanza y una vara seca quedó de repente preñada de futuros renuevos[156].

A ti, Cristo, el más bondadoso de los maestros, te damos eternas gracias y te ofrecemos las merecidas honras con boca piadosa, pues nuestro corazón está sucio de la hez de los pecados. Tú quisiste que aprendiéramos los peligros encerrados en los escondrijos del cuerpo y los avatares de la lucha que libra el alma[157]. Sabemos que los encontrados sentimientos que bullen en la nebulosa de nuestro pecho combaten en enfrentamientos de cambiante pujanza y que, según el alternante resultado de la lucha, ahora crecen con recta inclinación, ahora, cuando las virtudes decaen, se dejan arrastrar a una vida de peor servidumbre, y que se entregan al infame pecado y aceptan la pérdida de la propia salvación. ¡Oh,

---

155 Lat. *stirpe reciso*, a final de hexámetro: cf. VIRGILIO, *En.* XII 208: «*imo de stirpe recisum*», en la misma posición. Dada la fuerte carga religiosa del referente de Prudencio, éste es uno de aquellos casos en que, más que de simple imitación de un verso ajeno, cabe hablar de «confrontación consciente de la antigua epopeya con el ideario cristiano» (GNILKA, *Studien zur Psychomachie...*, pág. 121).

156 Cf. *Números* 17.8, *Hebreos* 9.4.

157 Lat. *luctantis... animae*: para las implicaciones de este sintagma en el título del poema, véase la *Introducción*, págs. 22-24. Para esta acción de gracias a Cristo, *vid.* nota al v. 5.

cuántas veces hemos sentido que nuestra alma, repelida la plaga de los vicios, cobraba el calor de Dios, y cuántas veces que este espíritu de vocación celeste tras los cándidos gozos se entibiaba y cedía paso al asqueroso estómago! Hierven terribles guerras, hierven encerradas en nuestros huesos. Gime además entre enfrentadas armas la naturaleza humana, que no es simple; porque las entrañas, moldeadas en barro, oprimen el espíritu y aquél, por contra, producido por soplo sereno, se agita en la cárcel de un corazón oscuro y entre prietos grilletes rechaza la mugre del cuerpo.

Luchan con espíritus diferentes la luz y las tinieblas[158] y nuestra doble sustancia anima fuerzas enfrentadas, hasta el día en que Cristo Dios llegue para protegernos y coloque todas las gemas de las virtudes en una estancia purificada y alce, allá donde había reinado el pecado, los dorados atrios de su templo, tejiendo con la observancia de las costumbres los adornos del alma para que, deleitada con ellos, reine por siempre la rica Sabiduría en su bello trono[159].

---

[158] Cf. *Gálatas* 5.17.
[159] Cf. *I Corintios* 1.24; Agustín, *Coment. a los Salmos* XLVI 10.

ÍNDICE GENERAL